رئاسة الجامعة المستنصرية
عمادة كلية التربية

البحث الدلالي عند المعتزلة

رسالة تقدم بها

علي حاتم الحسن

الى

مجلس كلية التربية بالجامعة المستنصرية وهي جزء من متطلبات
درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية و آدابها

باشراف

الاستاذ الدكتور غالب فاضل المطلبي

ذو الحجة ١٤١٩ هـ — نيسان ١٩٩٩ م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿بل هو قرآن مجيد ۞ في لوحٍ محفوظ﴾

سورة البروج

الآيتان ٢١، ٢٢

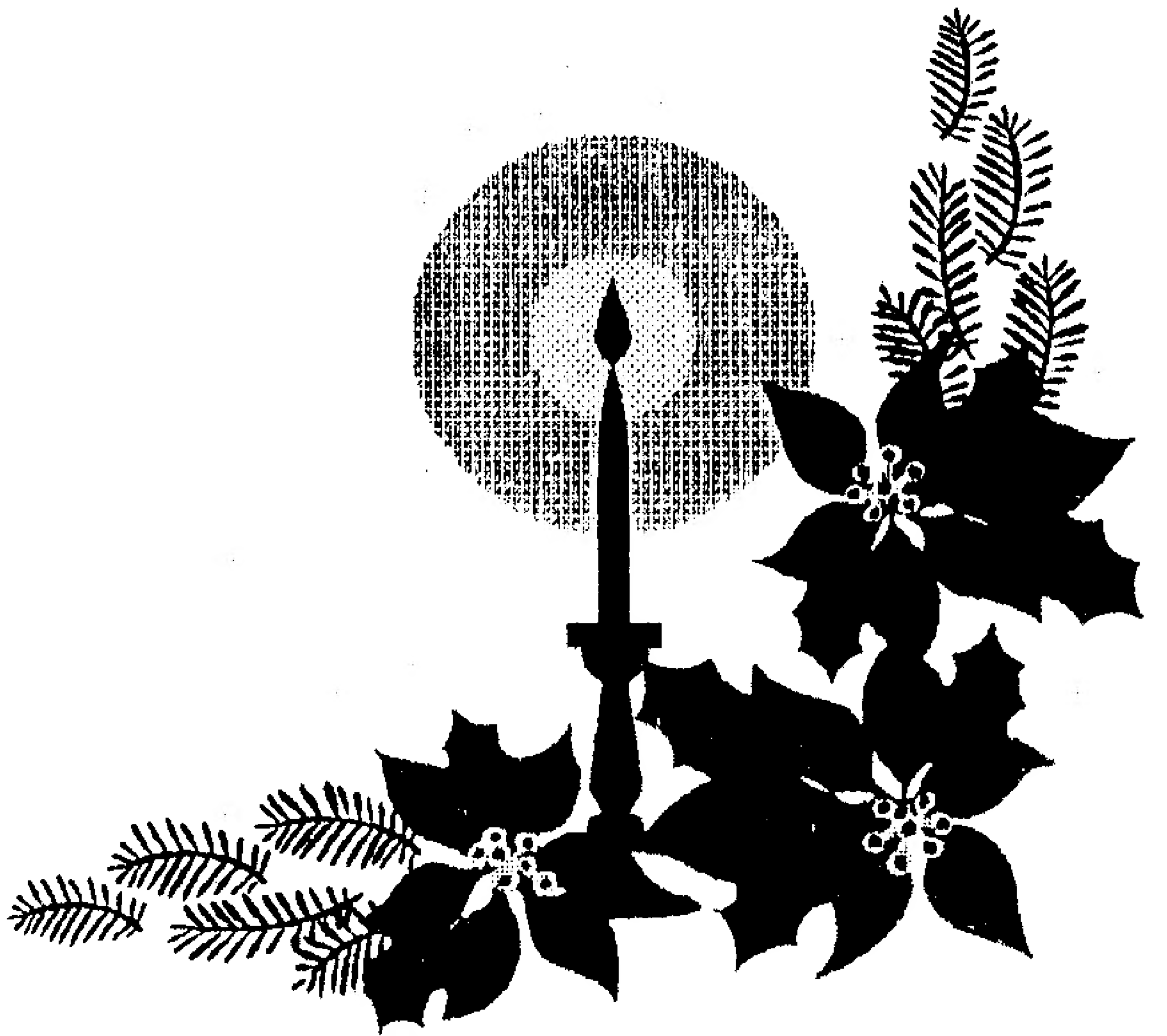
صدق الله العظيم

الأهداء ...

الى مثلي الاعلى الى ابي ادامهُ اللّه ظلاً وارفاً
الى العقل المثقف الى الوعي الفكري، الى
استاذي الاستاذ الدكتور غالب المطلبي.

اليهما وفاءً

الباحث



اقرار المشرف

أشهدُ انَّ اعداد الرسالة الموسومة بـ(البحث الدلالي عند المعتزلة) والمقدمة من قبل الطالب علي حاتم الحسن قد تمَّ تحت اشرافي في كلية التربية : الجامعة المستنصرية،وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها.

التوقيع:

الاسم: الاستاذ الدكتور غالب فاضل المطلبي

التاريخ ٢ / ٥/١٩٩٩

توصية رئيس لجنة الدراسات العليا

بناءً على التوصيات المتوفرة ارشح هذهِ الرسالة للمناقشة.

التوقيع:

الاسم: الاستاذ الدكتور غالب فاضل المطلبي

رئيس قسم اللغة العربية ورئيس لجنة – الدراسات العليا في قسم اللغة العربية.

التاريخ:٨ / ٥/١٩٩٩

اقرار لجنة المناقشة

نحنُ اعضاء لجنة المناقشة نشهد أننا اطلعنا على الرسالة الموسومة بـ(البحث الدلالي عند المعتزلة) والمقدمة من قبل الطالب علي حاتم الحسن. وقد ناقشنا الطالب في محتوياتها وفيما له علاقة بها ووجدنا انها جديرة بالقبول لنيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وادابها بتقدير (   ).

التوقيع	التوقيع
الاسم	الاسم
التاريخ: / /١٩٩٩	التاريخ: / /١٩٩٩
(المشرف)	(العضو)

التوقيع	التوقيع
الاسم	الاسم
التاريخ: / /١٩٩٩	التاريخ: / /١٩٩٩
(العضو)	(العضو)

التوقيع	التوقيع
الاسم	الاسم
التاريخ: / /١٩٩٩	التاريخ: / /١٩٩٩
(العضو)	(رئيس اللجنة)

صدقت من قبل مجلس كلية التربية – الجامعة المستنصرية

التوقيع:

الاسم: الاستاذ الدكتور صباح محمود محمد

عميد كلية التربية

التاريخ : / /١٩٩٩

المحتويات

المحتويات

-الفصل الثالث: التحول الدلالي ومظاهره عند المعتزلة

- المبحث الاول: المواضعة والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي
- المبحث الثاني: الحقيقة والمجاز
- المبحث الثالث: المشترك اللفظي
- المبحث الرابع: الاسماء الشرعية

-الخاتمة

-المصادر والمراجع

Abstract-

المقدمة

المقدمة

تأتي اهميَّة موضوع((البحث الدلالي عند المعتزلة))من اهميَّة المعتزلة انفسهم الذين عُنوا بالنص اللغوي،ولاسيما الالهي منهُ(القرآن الكريم)عنايتهم باصولهم الخمسة،خاصة أنَّ هذهِ العناية كانت قد اتخذت من التأويل اساساً في عملية التحليل اللغوي،فميزهم ذلك الامر من سواهم من المتكلمين فكانَ أنْ نظروا الى النص اللغوي على أنَّهُ نص دلالي متحرك يفضي الى إرساء نظرة عقيدة محتومة،اي انَّ دلالة النص اللغوي عندهم لم تكن دلالة ثابتة ينظر اليها من جهة الحقيقة اللغوية حسب،بل هي تفجير مستمر في المعلومات ينزعُ الى أنْ يُظهِرَ نفسَهُ ظهوراً جلياً واضحاً في ظواهر من قبيل المجاز أو الحكاية والمحكي أو القراءة و المقروء او غيرهما يميِّز التفكير الأعتزالي من سواه.وما كان ذلك بسببٍ من أنَّ المعتزلة كانوا افضل من غيرهم،بل لانهم اعتمدوا الاستدلال العقلي في عمليَّة التحليل والتفسير،ومن ثمَّ نزعوا الى متابعة كل ما يتعلق بالبناء العميق للنصوص اللغوية نزوعاً اكيداً وهو امرٌ – على نحو ما بيَّنا – ناتج من التفكير العقيدي القبلي،اي انَّ الاستدلال العقلي قد دفعهم الى ملاحقة التحليل العميق في المادة اللغوية من أجل الوصول الى نتائج عقيديَّة تمثِّل الأساس المعرفي لهم،ولعلّنا لهذهِ العلّة لانستغربُ خلو مادة البحث من بعض الظواهر اللغوية كالترادف مثلاً،أو مما يتعلّق بالنظرة المعجميَّة الفوقية.وكان من جرّاء ذلك أنْ تركَّزت موضوعات البحث في ما يمكن أنْ نصطلح عليه بداخلية الدرس اللغوي أو في البنية العميقة له،فاصبحَ من مهمَّات التفكير الاعتزالي معرفة ما يمكن تعريفه بالحقيقة الكلاميَّة،اي البحث عن الماهيات حتى وإنْ كانت خاضعة الى التجريد.فكان أنْ قاد ذلك المعتزلة الى أنْ يرفضوا كلَّ ما يتعلق بالمعنى النفسي،لأنَّهُ في اعتقادهم لا يستندُ الى ادلَّة عقلية.ولذلك كانت موضوعات الكلام وما يتعلق به من بنيةٍ وحركةٍ ومحل من اساسيات المنهج الاعتزالي،ثمَّ كانَ لذلك المنهج أنْ ينعكس على هذا البحث فتظهر محتوياته–اي البحث–على نحوٍ ما كأنَّها مستمدةٌ من المنهج الاعتزالي نفسه،إذ قادت طبيعة التفكير عندهم

البحث-ضرورةً-الى موضوعاتهِ المؤلّفة له،فكأنَّ موضوعات البحث قد جاءت نتيجةً طبيعيَّةً لهيمنة الفكر الاعتزالي في النظر الى هذهِ المسائل لتنحسِرَ هيمنة الباحث في هذهِ الموضوعات الى أنْ تكون في عمليَّة التحليل حسب.

تألفتْ هذهِ الرسالة من مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة احتلَّ تحليل المقاربات النظرية وسمات الخطاب الدلالي عند المعتزلة الفصل الاول منها تحت عنوان((التفكير الدلالي عند المعتزلة-المقاربات النظرية))ونزع البحث في هذا الشأن الى أنْ يعرضَ لموضوعات المحل والبنية والحركة والصفة الخطية والقصد والمجاز عرضاً يوضّحُ اسس هذا التفكير وموقعَهُ في حقل الدراسات الدلاليَّة.أمّا الفصل الثاني فقد عُني بحقيقة الكلام،ونفي الكلام النفسي الذي دعا اليه الاشاعرة،والحكاية والمحكي،لتصبحَ موضوعات التحول الدلالي ومظاهره عند المعتزلة،ممثّلةً بالمواضعةِ والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي،ومن ثمَّ الحقيقة والمجاز،والمشترك اللفظي،والاسماء الشرعيَّة،من نصيب الفصل الثالث،لينتهي البحث بخاتمة ينزعُ فيها الباحث الى تقديم خلاصة في النظرية الدلاليَّة عند المعتزلة وطائفة من النتائج التي يجد أنْ لابُدَّ من اعادة ذكرها وابرازها.

انني اجدُ انَّ من الضرورة أنْ ابيِّن انَّ جُلَّ مادة البحث قد أستقيتْ من المتكلمين من المعتزلة دونَ غيرهم،أعني-اولئك الذينَ تصدّوا للدفاع عن اصولهم الخمسة بطريقة الجدل المستند الى العقل دافعين بذلك كل الشبهات بطرق استلادليَّة تستندُ الى الحجةِ والبرهان،وهو امرٌ قاد البحث الى استبعاد كل ما يتعلق بعملية التفسير المنشغلة بالنصوص الدينيَّة من اجل صياغة الاحكام الفقهيَّة وتثبيتها من جهة أو من اجل معرفة ادلّة الاحكام تلك من جهةٍ اخرى.لذلك لم يكن الزمخشري بوصفهِ مفسِّراً قبل كل شيء--على الرغم من وضوح عقيدته الاعتزاليَّة-من مهمات البحث.من اجل هذا عَمَدَ البحث الى إعتماد المتكلمين من المعتزلة الذين عُنوا اوّل ماعُنوا بالبحث البرهاني كيما يقوّموا النص الديني،بمعنى انّهم ارادوا تحصين النص الديني (القرآن الكريم)من خلال منظومتهم المعرفيَّة المستندة الى الحجج العقليَّة الاستدلاليَّة.لذلك كانت نظرية القصد عند القاضي عبد الجبار المعتزلي واحدةً من

المفهومات االاعتزاليَّة الكبرى التي دافعت عن داخلية النص القرآني الشريف من خارجه،رافضةً بذلك كل ما يتعارض مع مفهوم التنزيه عندهم.ومن اجل ذلك نزعنا الى القول بـأنَّ البحث حاول انْ يَغْفَلَ اولئكَ الذين اهتموّا بعملية الشرح والتفسير الجاهزتين-وزيادةً على ذلك لم يهتم البحث ايضاً باولئك الذينَ عُرفوا باهتماماتهم العامَّة مثل الجاحظ والرمّاني وغيرهما،على الرغم من ذكر بعض من آرائهم التي وجدَ البحث انها تستحق الوقوف عندها.وخلاصة القول-اهتمَّ البحث بالمتكلمين من المعتزلة معتمداً-على نحوٍ رئيس-على القاضي عبدالجبار المعتزلي الذي-يُعَدُّ حسبَ ما نزعم-الموسوعة المصدرية الوحيدة-في اقل تقدير في الوقت الحاضر-لافكار المعتزلة عامة والمتحدِّث بلسانهم ايضاً في مؤلّفهِ(المغني)،إذ إنَّ المكتبة الاعتزاليَّة-ليس في العراق حسب وانّما في ارجاء العالم-تفتقدُ لمصادرها الاساسيَّة لاسبابٍ غير خافية على أحد.ولايغيب عن بال المتخصصين ثراء(المغني)المؤلّف من عشرين جزءاً-على الرغم من ضياع ستة اجزاء منه-وتأتي اهميَّة هذا المؤلّف من أنّهُ يعرضُ لآراءِ عامة المعتزلة-تقريباً-من جهة ثمَّ يعرضُ لآراء مختصَّة مقيَّدة من جهةٍ اخرى.لذلك وجبَ على البحث انْ يعتمدَ هذا المؤلّف بوصفهِ مؤلّفاً جامعاً لآراء عامة المعتزلة،لاسيما أنَّ اياً من مؤلفاتهم لم يصل الينا سوى مؤلّف ابي الحسين البصري الموسوم بـ((المعتمد في اصول الفقه))وهو مصدر اعتزالي احتلَّ حّيزاً مهماً في هذا البحث لما يتّسم به من عرضٍ شاملٍ للمادة اللغوية التي كانت المنطلق الرئيس في عمليَّة التحليل العقلي الاعتزالي.ثمَّ كان التركيز ولاسباب منهجيَّة تتعلق بالبحث المهتم بالجانب الدلالي عند المعتزلة موجهاً الى اجزاءٍ بعينها من(المغني)كانت قد عرضَتْ للمادة اللغويّة عرضاً يُلفت النظر،على الرغم من انَّ هذا العرض لم يكن القصد منهُ قصداً لغوياً بل كان قصداً عقيدياً خالصاً،إذ إنَّ الجزء السابع منهُ كان قد عرضَ لمادة الكلام وما يتبعُ ذلك من عمليَّة تحرِّي دقيقة لماهيَّة الكلام وجنسهِ،ومن ثمَّ علاقتهِ بالمتكلّم(فاعل الكلام)وما ينسحبُ من هذهِ المفهومات على الكلام الالهي ايضاً.لذلك كانت الروح الكشفيَّة العلميَّة عن طبيعة الكلام وهويتهِ امراً رئيساً مهيمناً في هذا الجزء من المغني ولاسيّما ان مسالة قدم

القرآن الكريم وحدوثهِ كانت من المحاور الاساسيَّة في هذا الجزء،وهي مسألة في غاية الاهميَّة لانها اثارت جدلاً ونقاشاً عميقين نعتقدُ انها كانت سبباً اساسياً ايضاً في اثارة العقول وتحريكها لاسيّما انَّ ثمة صراعاً فكرياً قد قام بين المعتزلة والاشاعرة بشأن هذهِ القضيَّة.وظهرت اهمية الجزء الخامس منهُ-اي المغني-فيما تضمنَّهُ البحث مما سُمّي بقضيَّة المواضعة والقصد،امّا اجزاؤهُ الاخرى فقد وردت في البحث على قدر حاجتهِ منها.ولاسيّما انَّ تلك الاجزاء قد عُنيت باغراض جدليَّة اخرى.تبتعدُ شيئاً من الابتعاد عن مهمة البحث.

ويأتي كتاب شرح الاصول الخمسة للقاضي في المرتبةِ الثانية في الاهميَّة بعد المغني-مقوَّماً في ضوء مادة البحث-إذ احتلَّ هذا الكتاب اهميَّة ملحوظةً في مبحث الاسماء الشرعيَّة-أمّا كتابا(المحيط بالتكليف)و(متشابه القرآن)فقد وردا في البحث حيثما دعت الحاجة اليهما،على أنَّ تلك الحاجة كانت نزرة يسيرة،إذ إنَّ طبيعة مادة هذين المؤلّفين تبتعدُ شيئاً من الابتعاد عن اهتمام البحث الا في القليل منها.وفي عَوْدٍ الى(المعتمد في اصول الفقه)لابي الحسين البصري نجدُ أنَّ مبحثين رئيسين في هذا البحث هما الحقيقة والمجاز،والمشترك اللفظي قد اعتمدا اعتماداً اساسياً عليه،إذ إنَّهُ بسط القول فيهما على نحوٍ يثير الاعجاب.كما كان لكتاب ((المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين)) لابي رشيد النيسابوري – أهميَّة ملحوظة في ثنايا البحث.

وكان كتاب((شرح نهج البلاغة))لابن ابي الحديد،ولاسيّما مادة جزئهِ الثالث عشر،مضمَّناً في هذهِ الرسالة عَبرَ اشارات ترجعُ في اصولها الى الامام علي(ع)،بيدَ أنَّ تلك الاشارات اليسيرة إنقلبت بالبحث ليصبحَ مدعاةً للتأمل والتدبر السديدين.

لقد اعتمد البحث ايضاً على معلوماتٍ وردت على لسان الاشاعرة-خصوم المعتزلة الرئيسين-مثلما هي الحال في كتاب(مقالات الاسلاميين)للاشعري،و(الانصاف)و(التمهيد للباقلاني)و(المنخول)للغزالي وغيرها،كما انَّ جملةً من الاشارات المتفرقة هنا أو هناك جاءت في كتب متفرقة ايضاً كانت من اهتمامات هذا البحث.

إنَّ منَ الجدير بالذكر كذلك الاشارة الى المداخلات القيّمة التي جاءت في مؤلفات حديثة من قبيل مؤلفات الدكتور نصر حامد ابو زيد كـ(الاتجاه العقلي في التفسير)و(اشكاليات القراءة وآليات التأويل)و(العلامات في التراث)،إذ اختطَّ له فيها منهجاً تحليلياً عميق الغور،اعترفُ بان قد كان له الاثر البالغ في منهج هذهِ الرسالة ومن ثمَّ في طرائق التعامل مع النصوص الاعتزاليّة التي لم تكن نصوصاً سهلة التناول مطاوعة للفهم،بل كانت غاية في الصعوبة عصيَّة على الفهم تحتاج الى تأملٍ وتدقيق وانعام نظر كي لايقع المرء في شرك فهمٍ خطأ او إدراك ماهو غير مقصود،ولعلَّ ذلك قد انسحبَ على هذهِ الرسالة،إذ يعترفُ الباحث بانَّ في هذهِ الرسالة شيئاً من غموض،بيدَ انَّ ما يخفّف عنهُ هذا الامر انَّهُ لم يكن غموضاً مقصوداً اليه قصداً بل هو نتيجة طبيعيَّة لمادةٍ تمثَّلت في نصوصٍ صادرةٍ من فرقةٍ تميَّزت بجدليَّة القول المستند الى العقل والمتضمّن خطاً فلسفياً بين طيّاتهِ جعلَ منهُ نصاً او قولاً يثقل كاهلَ من أتى على تحليلهِ او التعامل معه.ونعتقدُ انّ الفكرة الرئيسة في هذا البحث تتمثّلُ في هيمنة مبدأ التحول الدلالي،إذ إنَّ النص اللغوي عند المعتزلة هو نصٌ متغيّرٌ ومتحرك يخضعُ في جوهرهِ الى مبدأ التحول الدلالي ممثلاً بظواهر اللغةِ على نحوٍ عام كالمجاز والاشتراك اللفظي وغيرهما،ولاسيّما انَّ مبدأ الثبات المستند الى نظرية القصد اصبحَ معادلاً رئيساً لمبدأ التحول الدلالي في النص اللغوي.أي انَّ عمليَّة التأويل تتعلق-ضرورةً-على وفق هذا التأسيس بمعادلةٍ يؤلفُ النصُّ اللغوي المتحرك احدَ طرفيها ليحتلَّ مفهوم القصد(الدلالة الثابتة)الطرف الثاني من هذهِ المعادلة،وهي معادلة خضعتْ لها مادة البحث على نحوٍ عام.ولايخفى على المختص الصعوبات الكبيرة المتعلقة بالتفكير العقيدي عند المعتزلة،وهو تفكير قيَّدَ البحث بمتابعة المنظومة الفكريَّة القبْليَّة عندهم كيما تصبح التجليات الناتجة عن هذا التفكير اقلَّ صعوبة على الباحث،بمعنى انَّ التفكير الدلالي الاعتزالي مؤسس-بالضرورة-على التفكير العقيدي إذا ما قلنا انّهُ افراز حتمي لتفكيرهم العقيدي.كما انَّ مشكلة فقدان المصادر الاعتزاليَّة ارَّقتْ الباحث على نحو يدعو الى الامتعاض لولا تواصل الجهد والتفتيش من جهة ووجود المقوّم لهذا الجهد من جهةٍ اخرى،إذ كان لاستاذي المشرف الاستاذ

الدكتور غالب المطلبي الاثر المهم في تقويم ما انحرف في هذهِ الرسالة تقويماً يجعل الباحث مديناً له بالفضل والعرفان العلميّين.وهو ينظر اليه بوصفهِ معتركاً محتدماً من العلوم الممسكة بالمنهج الحديث امساكها بالتراث القديم.

إنَّ من الغبطة أنْ اذكرَ مَنْ ساعدني في انجاز هذا البحث بالشكر الجزيل وبينهم الآنسة ساجدة سلطان الموظفة في المكتبة المركزية-جامعة بغداد لما قدَّمتهُ من خدمة علميَّة تمثَّلت بتوفير ما امكن توفيره من مصادر هذهِ الرسالة.وكذلك جميع موظفات المكتبة المركزية لجامعة بغداد وموظفيها لسماحتهم ولطافتهم وصدق مساعدتهم كما انَّ واجب العرفان والامتنان يحتّمُ عليَّ أنْ اتقدَّمَ الى صديقيَّ العزيزين الاستاذ بشير جبار والاستاذ باسم جاسم بشكرٍ وافرٍ غير ممنون لمؤازرتهما المتواصلة وشدّهما ازرَ الباحث،كما اشكرُ كلَّ من قدَّمَ عوناً او مدَّ يداً للمساعدة في أنْ يصلَ هذا البحث الى ايدي الناس عونَهُ ومساعدتَهُ،وا لله من بعد ذاك كله وراء القصد.

الباحث

الفصل الاول

التفكير الدلالي عند المعتزلة

المقاربات النظرية

توطئة

المبحث الاول: المحل والبنية والحركة

المبحث الثاني: الصفة الخطيَّة

المبحث الثالث: المجاز

المبحث الرابع: القصدية

توطئة

انَّ المهمة الرئيسة في هذا التمهيد تتعلّق بعمليَّة كشفيَّة للتصورات الكليَّة عن اسس البحث الدلالي عند المعتزلة في ضوء الدراسات الدلاليَّة الحديثة وذلك من خلال عنايتها بمسألتين اساسيتين:

الاولى:تقديم تلك الاسس بايجاز شديد قد يبدو اوَّلَ وهلة قاصراً عن اعطاء الموضوع حقّه من التفسير والتحليل،بيدَ انَّ ذلك سيكون امراً مؤقتاً،إذ إنَّ تلك الاسس ستتعرضُ للبحث والكشف والتحليل في ثنايا فصول الرسالة،وانَّ العلّةَ في ذكرها في هذا التمهيد انّما كانت من اجل وضع الافتراضات او المسلمات الكبرى في التفكير الدلالي الاعتزالي مواضعها من نظريتهم العامَّة.

الثانية:البحث عن مقاربات لهذهِ الاسس في النظرية الدلاليَّة الحديثة توضحُ موضعَ الجهود الاعتزاليَّة من هذهِ النظرية،وهو امر يبعدُ مادة البحث من كثير من الاشارات الى هذهِ المقاربات،إذ حرصتُ ثمة بان يكون البحث معنياً بالتفكير الدلالي الاعتزالي وحده لانني اعتقدُ انَّ ذلك يساعدُ على توضيح معالم التفكير عندهم وحدودهِ على نحوٍ صارم.

تتوخى النظرية الدلاليَّة عند الباحثين المعاصرين الاجابة عن سؤالٍ اساسي مهمٍ عام،هذا السؤال هو:ما المعنى؟.وهي تحاول ان تجدَ اجابةً لغوية فتسلك طريقاً تنقلبُ فيه بهذا السؤال العام الى اسئلةٍ شتى اكثر تخصصاً واقرب الى التفكير اللغوي،فتقتضي بذلك((رصد الخصائص الدلاليَّة،او العلائق الدلاليَّة في اللغات الطبيعيَّة،مثل التعدّد الدلالي،والشذوذ الدلالي،والترادف،والتضاد،و الاقتضاء...باعتبار انَّ الرصد الكافي لهذهِ العلائق يعني الاجابة عن السؤال العام،والعكس صحيح ايضاً))(١).

(١) التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم١٣٥،وينظر:اللسانيات واللغة العربية ٢/٩٨.

وهذا يعني انَّ علم الدلالة معنيّ اشدَّ عناية بما يمكن انْ نصطلحَ عليه بـ((مشكلة المعنـى))[1].الأمـر الذي اصبحَ هذا العلم بموجبهِ-في نظر المعاصرين-علماً يلاحق التركيبات اللغويَّة ليستلَّ منهـا تحليـلاً معنوياً عميقاً ليضع تصوراً عن مسارات حركة المعنى في اللغـة،وهـو امـر يـنزعُ بعلـم الدلالـة الى انْ يكون غاية الدراسات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجميَّة،بل هو قمة هذهِ الدراسات[2].

وتتجلى هذهِ النظرة عند جون لاينز ايضاً وهو يتصدى الى المعنى إذ يقول:((لا يمكن مقارنة مجـال المعنى وتنوعهِ وتعقيداتهِ كما هو معبَّر عنهُ في اللغة بايِّ سلوكٍ للاتصـال عنـد البشـر او غـيرهِ،مـع انَّ انواعاً عديدة من السلوك يمكن وصفها بانها ذات معنى))[3]واذا كان علم الدلالة يتعلق بالمعنى علـى وجهٍ عام فانَّ ((بالمر)) يرى انَّ مشكلة هذا العلم ليست ولا يمكن انْ تكون-هي البحث عـن كيـان محيِّر يُسمّى((المعنى)).انّها عندهُ((محاولة لفهم كيف يمكـن لهـذهِ الكلمـات والجمـل انْ((تعـني))علـى الاطلاق،او ربمّا على نحوٍ افضـل،كيـف يمكنهـا انْ تكـون ((ذات معنـى meaningful))ولـو كنّـا نتحـدَّث عـن((لهـا معنـىhaving meaning))فـانَّ هـذا يُشـبه الحديـث عـن((لهـا طـولhaving Length)).وكونها((لها طول))يعني وجود اقدام او بوصات كثيرة طويلة،فالطول ليس شـيئاً اطـول من هذا.وبالمثل،انَّ المعنى ليس هو الكيان الذي((تملكهُ))الكلمات أو أي كيانات لغويـة اخـرى،بـاي معنى حرفي لكلمة((تملكhaving))))[4].

ومن اجل القبض على الكيان المعنوي اهتمَّ فتكنشاين بالاستعمال الذي به وبوساطتهِ نسـتطيع انْ نتعامل مع المعنى،وهو امرٌ كان بالمر قد رفضَهُ ذاهباً الى انَّ الاستعمال ليس بملاحظـة مفيـدة إذ قـد نكون غير واثقين من(استعمال)كلمة اكثر من ثقتنا من معناها[5].

---

(١) علم الدلالة-لاينز ٩،وينظر:علم الدلالة السلوكي ٥.

(٢) ينظر:علم اللغة،د.السعران ٢٨٥.وينظر:الدرس الدلالي في خصائص أبن جني ١.

(٣) اللغة والمعنى والسياق ١٦.

(٤) علم الدلالة،بالمر ٥١.

(٥) ينظر:المصدر نفسه ٥١.

وعلى النحو نفسه الذي تُمثّل فيه مشكلة المعنى الموضوع الرئيس في علم الدلالة ومركز النظر الى موضوعات هذا العلم،كانت هذهِ المشكلة تؤلف عن قصدٍ أو غير قصد القضيَّة الرئيسة في التفكير الاعتزالي بَلْهَ انها المشكلة الاساسيَّة عند عامة المتكلمين.وفي الحق انَّ ارتباط المعنى بما نصطلحُ عليه بالدال والمدلول يمثّلُ جوهر هذهِ المشكلة،وهو مبحثٌ سيُعنى هذا البحث بابرازهِ من خلال مقولات عُني المعتزلة بابرازها ابرازاً اكيداً في مباحثهم بتناولها لقضيَّة المعنى.ومن جهةٍ اخرى شكَّلَ الاشاعرة الطرفَ النقيض للآراء الاعتزاليَّة على وجه عام،إذ إنَّ المعنى لا يمثّلُ عندهم غير الكلام النفسي المخزون في داخل النفس،وما العلامات الاّ دلالات عليه،الامر الذي يعني انَّ المعنى عندهم يتعلّق بالمدلول دون الدال.يقول الباقلاني في هذا الصدد:((انَّ الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جُعل عليه امارات تدلّ عليه)) (1).

ويؤكدّ الغزالي الفكرةَ نفسها إذ يقول-وهو يتحدث عن الكلام الذي يعني عندهُ المعنى- :انَّهُ((مدلول امارات وضعتْ للتفاهم)) (2).

وفي اثناء رفض القاضي عبدالجبار المعتزلي للمعنى النفسي قال:((وهذا يؤدي الى الاّ نثقَ بحقائق الاسماء،وانّ يدَّعى فيها مالادليل عليه،وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الاسماء والمعاني جميعاً.وما ادى الى ذلك وجبَ الحكم بفساده)) (3).نلاحظ في هذا النص انَّ القاضي يؤكدِّ أنَّ ثمة معاني منفصلة عن الألفاظ لانَّهُ ذكرهما كليهما بطريقة العطف،الأمر الذي يدلُّ على استقلاليّة كلِّ واحدٍ منهما عن الاخر،ولاسيّما أنَّ القاضي كانَ دحضَ رأي ابي هاشم الجبائي في حدِّ الكلام بانَّهُ((الحروف المنظومة والاصوات المقطّعة))مفترضاً-اي القاضي- انَّ العقلَ الاستدلالي يتقاطعُ مع ايراد مصطلحي الحروف المنظومة والاصوات المقطّعة،على انهما شيآن متغايران لأنَّ احدهما دال على الآخر،الآمر

(1) الانصاف ١٠٦.

(2) المنخول ١٠١.

(3) المغني ١٤/٧.

الذي يجعل من هذا التعريف تعريفاً مكرراً ومن اجل ذلك فانَّ الكلام عندهُ((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذهِ الحروف)) [(١)].وهذا يعني انَّ العقلية الاستدلاليَّة الاعتزاليَّة ولاسيّما عند القاضي تفترضُ أنَّ ذكر مصطلحين إنّما يجبُ أنْ يدلاّ على شيئين متغايرين،وهذا ما حصل في قول القاضي السالف الذكر حين ذكر المعاني والاسماء بمصطلحين مستقلّين.فكأنَّ المعنى-عندهم-منفصلٌ عن الالفاظ، بمعنى انَّ((المعنى))يتعلق بالمدلول حسب.وهو امرٌ يتوافق مع رأي الاشاعرة ولاسيّما انَّ المدلولات سيطرتْ على دراسة المعنى زمناً طويلاً اصبح المعنى بموجبهِ مقيَّداً بالصورة الذهنيَّة التي تلازم الرموز اللغوية،بيدَ أنَّ الدراسات الحديثة قد نزعتْ الى انَّ هذا المنهج قاصر عن تفسير مفهوم((المعنى))تفسيراً شاملاً،ذلك لأنَّ الصورة الذهنيَّة للرمز لا تحيط بحقيقة الاشياء التي كان من واجب الرموز توضيحها وكشفها من خلال صورتها الذهنيّة،ولاسيّما انَّ((الصورة الذهنيَّة لمثلث مثالي لا يعتبر في الواقع قولاً مقنعاً،إذ إنَّ اشكالاً كثيرة يمكن أنْ تنعت على أنها مثلثات)) [(٢)].

ومن جهةٍ اخرى فانَّ المعتزلة يعدّون الكلام عرضاً محسوساً يمتاز بمعقوليتهِ ووجودهِ.واذا كان مصطلح الكلام عند المعتزلة يعني((المعنى))فانَّ الاخير يجبُ انْ يكونَ واقعاً ملموساً وعرضاً محسوساً،ما دامَ انَّ الكلام النفسي عند القاضي ليس سوى ترتيب معنى الكلام.الامر الذي لا يجيز لنا القول اننا نتكلّم بهِ بعد الترتيب لأنَّ((مارُتّب وفُعل لايجوز أنْ يُفعل من بعد)) [(٣)].

لاجل هذا تعني عمليَّة ترتيب المعنى عمليَّة ترتيب الكلام الذي يعني هنا-اي الكلام-انّه دالٌ على الدوال بصورها الذهنيَّة غير المسموعة،وانَّ عمليَّة التصويت ليست سوى عملية اظهار للمعنى المتعلق-هذهِ المرة-بالدوال،وهو امرٌ يقودُ الى انَّ المعنى عند المعتزلة يتحقق بالعلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات،وهو نقيض التصور الاشعري الذي يربط المعنى بالمدلول حسب.

---

(١) المغني ٦/٧.

(٢) نحو علم للترجمة ٧٨.

(٣) المغني ١٨/٧.

نخلصُ مما تقدم الى انَّ المعنى عند المعتزلة قد انتقل من المدلول ليتحققَ في الدال.وهو امرٌ يبرز بوضوح في الدرس اللساني الحديث فيما قررَّهُ ياكوبسن من((انَّ المعنى هو معنى الرمز لامعنى المدلول))[١]ولاجل هذا كان الاهتمام بالرموز اللغوية بوصفها اشكالاً تخضعُ للسلوك.وفي الحق انَّ المنهج السلوكي قد اثارَ افكاراً مختلفةً في هذا الشأن عمّا في المنهج التقليدي،فانتقلَ بذلك((الاهتمام في دراسة المعنى من الولع بالمدلولات الى تبويب الشكل ضمن مجمل السلوك كيما تحدد خصائص الحالة والعمل التي تكون مشتركة بالنسبة لجميع الفاظ المعنى لتلك الصيغة الكلاميَّة،على حدِّ قول بلومفيلد)) [٢].

وعلى نحوٍ ما فاننا سنلاحظ انَّ هذهِ النظرة ستاخذُ حيزاً ما في التفكير الدلالي عند المعتزلة،وانَّ فهم بحثهم يقتضي ابراز هذهِ النظرة في انَّ المعنى ليس امراً منفصلاً عن الدال بل هو جزء من كينونته. ثمة مسألة اساسيَّة اخرى يتطلّب البحث الدلالي ابرازها ايضاً،هي البحث عن(المنطلق)او ما يمكن انْ نعبِّرَ عنهُ بنقطة الشروع اللغوية في البحث الدلالي عند المعتزلة،ليكون ذلك تصوراً منهجياً مساعداً في فهم منحى التفكير الدلالي عندهم في تحليل المعنى او التعامل معه،واعني بذلك صياغة اجابة ما عن سؤال من قبيل ايبدأ النشاط الدلالي عندهم بالمفردة ام بالتركيب،او بعبارة اكثر دقة،انَّ الاجابة عن هذا السؤال تحتاج الى شيء من التحليل،إذ لاتغيبُ عن بال الباحثين تلك الصعوبات التي تواجه علم الدلالة وهي صعوبات ادَّتْ الى اعاقتهِ بوصفهِ علماً مستقلاً كحال علم النحو أو علم الصوت،الامر الذي جعلَهُ متاخراً عنهما تاريخياً إذا ما وازنّا بينَهُ وبينَ ما يقابلهُ من الفروع اللسانيَّة الاخرى.وتتجلى هذهِ الصعوبات في أنّهُ علمٌ تجريدي لأنّهُ يلاحق المعنى الموصوف بتجريديتهِ.

وقد أشار الدكتور عادل فاخوري الى العلاقة الجدليَّة بين علم الدلالة والمعنى،يقول في هذا الصدد:((علم الدلالةSemantics،وهو يدرسُ العلاقة ما بين العلامات(م)و

(١) نحو علم للترجمة ٨٤.

(٢) المصدر نفسه ٨٤.

مدلولاتها(د):عا(م،د).فبما انَّ المدلول قد يُعتبر من حيث كونُهُ صورة ذهنيَّة،ومن حيث كونُهُ الشيء الخارجي الموافق لهذهِ الصورة يجبُ تفريع هذا المستوى العام الى علمين:علم المعاني،وهو بالتالي يبحثُ في العلاقة بين العلامات(م)وبين المعاني(ن):عا(م،ن).وعلم الدلالة الخارجيَّةsigmatics،وهو يتناول العلاقة بين العلامات(م)والاشياء الخارجية(خ)لكن بما انَّ الادلَّة العلامات على الاشياء الخارجيَّة لاتتمُّ الاّ عبرَ المعاني فهذهِ الدلالة تشكِّلُ علاقة ثلاثيَّة:عا(م،ن،خ)))[1].ويستندُ التحليل الدلالي الى تعددّ المستويات ليتحققَ المستوى الاول في الكلمة في كونها حاملة لمعانٍ تقود الى معانٍ اخرى متمثلةً بالقول او الجملة.فقد تكون هذهِ الكلمة بسيطة لا يمكن تجزئتها من مثل بيت،رجل لتمثّل الوحدة الدلاليِّة الصغرى.وقد تكون الكلمة مركبة او مشتقة فيمكن تحليلها او تجزئتها من مثل(منزل صغير)ويسميها((مارتيني))السانتيم.بيدَ انّ اللغة((تتجلى قبل كلِّ شيء في شكل اقوال لا في شكل كلمات معزولة.لذا لابدَّ انْ نعي بانَّ النشاط الدلالي لا يتأتى مباشرةً من الكلمات بل من خلال الاقوال او من خلال اجزاء الخطاب))[2]وقد نجدُ التفكير الاعتزالي المتعلق بالنشاط الدلالي يبدأ بالمفردة بوصفها حاملة للدلالة الاشارية حسب ليتخّذَ من التركيبات(الاقوال)منطلقاً رئيساً في تحليل المعنى او التعامل مع ما يسمى(المعنى).يقول البصري في هذا الشأن:((قد نصفُ الكلام بانّهُ مفيد،ونعني انّهُ موضوع لفائدة،او أنّهُ مستعملٌ فيها.وهذا ما حصل في اللفظ المفرد))[3]لذلك لا تتعلق الالفاظ المفردة في المفهوم الاعتزالي-كما قرر ذلك ابو الحسين البصري-بكيان اسمهُ المعنى،إنّما تهتم بما اسماه البصري-الفائدة-إذ إنها تؤدي فائدة اشارية قد تتهيأ المفردة من خلالها لكي تقوم بمهمةٍ اوسع عندما تصبحُ جزءاً من قول أو جزءاً من تركيب،بمعنى انَّ المفردات في سياق التركيب تبحث مجتمعةً من خلال إئتلاف خاصٍ بها كيما تصلَ

(١) تيارات في السيمياء ٢١.

(٢) مدخل الى علم الدلالة ٥.

(٣) المعتمد في اصول الفقه ٢٠.

الى معنىً يتعلّق بالتركيب وهو امرٌ يقود ابا الحسين البصري-وهو يتحدَّث عن الكلام- الى القول:((وقد نعني بذلك انّهُ يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض.وهذا لا يكون في اللفظ المفرد لانّهُ لا يفيد اتّصال بعض المعاني ببعض،ولا يفيد تصورهُ معناه،لانَّ معناه متصوَّرٌ لنا قبل اللفظ.والكلام المفيد ايصال بعض المعاني ببعض،وتعلق بعضها ببعض))[1]لاجل هذا كان المستوى الحقيقي لتحليل المعنى عند المعتزلة هو(القول).وهو امرٌ اصبحَ ذا شأن في النظرية اللسانيَّة الحديثة،إذ إنَّ((المحتوى الدلالي لقولٍ ما لا يقتصرُ فقط على مجموع دلالات الكلمات التي يحتوي عليها هذا القول ذلك انَّ هناك ظواهر تركيبية بوجه خاص ،كالرتبة مثلاً تتوفّرُ على معاني ما للجمل التالية-قتلَ الصياد الدبَّ،قتلَ الدب الصياد،تتكون من نفس الوحدات،غير انَّ دلالتها متضادة أو مختلفة.هناك-إذن-وحدات دالة محصورة خارج الوحدات الدلاليَّة الدنيا))[2].

ومن الاشياء التي تقود علم الدلالة الى الغموض ما يُسمى بـ(المعاني الحافّة)أي المعاني العاطفيَّة أو الثقافيَّة سواء الاجتماعيَّة منها أو الفرديَّة،مثل القيمة القدحيَّة المرتبطة بكلمة((ثعلب)).

او ما توحيه كلمة(ثور)عند عامة الناس من غباوة،اي انَّ الكلمات لا توحي بالاشياء نفسها لكلِّ الأفراد.بيدَ أنَّ ميل علماء الدلالة عادةً ما يستبعدُ المعاني الحافّة مكتفياً بالمعاني المركزيَّة.وهو امرُ يضعنا في تناقض دلالي واضح،إذ يمكن تسويغ هذا الموقف((من الوجهةِ المنهجيَّة بيدَ انَّهُ من التناقض بمكان التأكيد على صيغة اللغة من جهة واستبعاد دراسة المعاني الحافّة من جهةٍ اخرى.حقاً انَّ هذهِ الدلالات الثقافيَّة باعتبارها مشتركة بين المتكلّمين تؤدي دوراً في عمليَّة التبليغ.لذا فأنَّ نكرانها او استبعادها...انّما يعني نكران طابع اللغة الاجتماعي والثقافي))[3].بيدَ انَّ ثمة من عني بابراز ذلك ابرازاً اكيداً واعني به (يلمسليف) الذي اكّد ضرورة النظر في المعاني الحافّة الاجتماعيَّة وعدَّ دراستها

(١)المعتمد في اصول الفقه ٢٠.

(٢) مدخل الى علم الدلالة ٥.

(٣) مدخل الى علم الدلالة ٨.

وتحليلها من صلب عمل علم الدلالة مستبعداً المعاني الحافّة الفرديَّة التي تُعَدُّ عندهُ من مجال الاسلوبيات[١].

واذا((كانت الفروع اللسانية الاخرى(كالصوتيات،وهي الدراسة الموضوعيَّة لاصوات اللغة،والفونولوجيا وهي الدراسة الوظيفيَّة لهذهِ الاصوات،وعلما الصرف والتراكيب اللذان يُعنيان بتكون الجمل)...تنهضُ بوصف ظواهر عينيَّة يمكن مشاهدتها(الاصوات،الكلمات،الاقوال)فانَّ علم الدلالة ليس كذلك إذ يُعنى بظواهر مجرَّدة هي الصورة الذهنيَّة))[٢].واذا كانت الصفة التجريديَّة التي تلاحق علم الدلالة سببًا في غموضهِ فانَّ دراسة الصورة* الصوتيَّة تمكنت((ابتداءاً من الثلاثينات من هذا القرن أنْ تنتصبَ كعلمٍ حقيقي قائم بذاتهِ وقد تمَّ لها ذلك بخاصة بفضلِ قيام فونولوجيا براغ...التي تمخَّضَ عنها علم اللسان البنيوي وعلى عكس ذلك ظلَّت الدراسة الدلاليَّة قائمة طيلة عشرات السنين،ولايزال هذا الميدان لم يبلغ بعد الصرامة التي هي عليها الفونولوجيا او علم التراكيب))[٣].

واذا كان علم الدلالة في الدرس اللساني الحديث يهتمُّ بظواهر مجردة تتمثل بالصورة الذهنيَّة،فانَّ المعتزلة-على لسان القاضي-يهتمون كذلك بالصورة الذهنيَّة في تحليل المعنى،إذ إنَّ فكرة((ترتيب المعنى))التي رفضَ القاضي بموجبها ما يسمى بالكلام النفسي،تشير الى انها تعني عمليَّة ترتيب الالفاظ من خلال صورها الذهنيَّة،وهو امر يقود الى ان المعنى يتعلق بالدال وهو في صورتهِ الذهنيَّة،وانَّ عمليَّة التصويت ليست سوى عمليَّة اظهار للمعنى المتعلق بالدال لذلك يمكن القول إنَّ المعنى عند المعتزلة يمثل العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات أي انَّ المعنى عندهم لا يتحقق على انَّهُ كيان

---

(١) ينظر: مدخل الى علم الدلالة ٨.

(٢) المصدر نفسه ٤.

* لعله هنا يشير الى جهود نيكولاي ترويتسكوي في هذا الشأن في تأسيس نظرية متكاملة في الفونيمات والنظام الوظيفي ولانقصد علم الاصوات

(٣) المصدر نفسه ٤.

مستقل قائم بنفسهِ بل هو تحصيل لعلاقةٍ بين الدوال والمدلولات.وقد تتجسد هذهِ العلاقة بطريقةٍ خفيَّة نعني(الترتيب)،او بطريقة مسموعة من خلال الصوت.واجدُ انَّ عرضيَّة المعنى عند المعتزلة مستمدةٌ من سبق عرضيَّة الاصوات التي تسبق-بالضرورة-العمليَّة التصوريَّة الذهنيَّة،اي انَّ عمليَّة ترتيب المعاني إنّما هي عمليَّة ترتيب لما هو متصورٌ من الاشكال اللفظيَّة الدالة على تلك المعاني،ومن ثمَّ لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العمليَّة التصوريَّة المستندة الى دوال خارجيَّة معبِّرة عن ذلك المعنى الذي يصبحُ كلاماً بعد أنْ تجرى عليه عملية الترتيب تلك.وهو امرٌ يدفع بنا الى القوْل بأنَّ فكرة الفصل بين الالفاظ والمعاني إنما تتعلق بمرحلة المواضعة التي تعني انَّ الالفاظ المفردة هي دلالات او امارات على مدلولاتها.يقول ابو هشام في هذا الشأن((فاقيم الاسم عند ذلك مقام الاشارة عند الحضور،فكما تحسن الاشارة إذا حضر المشار اليه لوقوع الفائدة بهِ للمشير والمشار اليه فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسّمى))[1] الامر الذي يعني انَّ الالفاظ المفردة تؤدي دور الاشارة حسب،وهي اقرب-على وفق هذا التفسير-الى الدلالة من المعنى،في حين يمثلُ التأليف او التركيب المعنى الاعتزالي المستند الى العلاقة القائمة بين الدوال والمدلولات وهي علاقة عدم انفصال.

ويزداد المعنى عند المعتزلة تعقيداً إذا ما تعلّق بالكلام الالهي(النص القرآني الشريف)،إذ إنَّ نظرية القصد التي تستندُ الى المعرفة الضروريَّة بالذات الالهيَّة،تحتلُ موقعَ الدال،وهو امرٌ يقود النص القرآني الشريف كيما يصبحَ مدلولاً بمعنى انَّ(النص القرآني)ينتظمُ على وفق المعنى المتعلّق بالدال غير اللغوي(القصد).وكأنَّ الرموز اللغويَّة التي تؤلف النص القرآني الشريف تتغلّفُ بمفهوم المدلول،اي انها اقرب الى المدلول منها الى الدال،ولاسيّما انَّ الدال قد أصبحَ متعلّقاً((بالقصد))،وهو امرٌ يشير الى انَّ الفاظ النص القرآني لا يتعلّق بعضها مع بعضها الآخر عن طريق معانيها المستمدَّة من صفتها التركيبيَّة أو اللغويَّة ولا من المعاني الخارجيَّة المحيطة بها(العاطفيَّة،والثقافية و...)،إنَّما تستمدُّ انتظامها

(١) المغني ٥/١٧٤.

عن طريق الدال غير اللغوي(القصد)وكأنَّ(النص القرآني) يحتلُّ موقع البديل للمدلول المستنبط من نظرية(القصد)،أو هو تعبير آخر للمدلول غير اللغوي.

ومهما يكن من امر فانَّ المعنى لم يكن كياناً ملموساً واضحاً لأنَّ((معاني الكلمات لاتحدد فقط بالقيم التجريديَّة العامَّة المشار اليها في القواميس والمعجمات،بل تحيط بكلِّ كلمة ظلال من المعاني النفسيَّة والعاطفيَّة المختلفة وتكسبها الواناً مؤقتة من الاحاسيس والاخيلة تمثِّلُ قيمتها التعبيريَّة))[١]. وينسحب الحكم نفسهُ على التركيبات إذ ((أنَّ معنى الجملة ليس فقط عمليَّة سؤال عن علاقاتها مع الجمل الاخرى،ولكنها تتضمن كذلك العلاقة مع العالم الخارجي))[٢].و لم يتوقف الامر على النظر الى العلاقات بين الكلمات على مستوى التركيبات(النظم الكلامي)او على مستوى علاقة التركيبات بالابعاد الخارجية،إنَّما ثمَّة اشكاليَّة اخرى تتعلق بتحليل الكلمات نفسها فهي-اي الكلمات-كما يرى بيرس تتصفُ بأنَّ لها انماطاً وحالات،فعندما نقول:(مَنْ يضحك اخيراً قد يضحكُ كثيراً)نجدُ انَّ كلمة((يضحك))تحققت على أنها تمثِّلُ حالتين لنمط واحد،وهو امرٌ يقوّض التعويل على فكرة انَّ الجمل تتألف من معاني مجموع كلماتها.كما أنَّ ثمة فصل بين صيغة كلمة وتعبير كلمة،إذ يعني المصطلح الاول عملية ترديد للمصطلح الثاني.بمعنى انَّ الافعال المساعدة في الانكليزية-مثلاًam,are,isهي صيغ كلمات لتعبير كلمة نفسه[٣] لذلك يصبحُ تحديد معنى كلمة امراً عسيراً إذ((ينبغي علينا لكي نحدِّدَ معنى لصيغ الكلمة التي تتكون منها الجملة ان نكون قادرين على تحديد هذهِ الصيغ لا باعتبارها حالات لا نماط معيّنة فحسب،بل باعتبارها صيغاً لتعابير معينة وانَّ حالات النمط الواحد ليس بالضرورة صيغاً للتعبير ذاته))[٤].

(١) منهج البحث بين التراث وعلم اللغة الحديث ٩٢.

(٢) المصدر نفسه ٩٢.

(٣) ينظر:اللغة والمعنى والسياق ٤٢.

(٤) المصدر نفسه ٤٣.

لذلك يصبحُ حصر علم الدلالة امراً عسيراً ايضاً لانَّ((الاساس الذي يقوم عليه علم الدلالة هو((المعنى))،فمعنى الكلمة والجملة هو الذي يخضعُ للتحليل الدقيق.وسؤالنا عن المعنى ليس البحث عنهُ كياناً مستقلاً أو كياناً تمتلكهُ الكلمات،وانّما هو فهم لماهية الكلمات والجمل،اي كيف تكون هذهِ الكلمات والجمل ذوات معنى))[1].لأجل هذا فانَّ التقييس الكامل للمعنى يُعدُّ((امراً عسيراً بالنسبة لاية لغة حيَّة-بل هو أعسر في فروع الايصال التي تتحقق فيها نشاطات سريعة في التقدم))[2].

بجانب هذهِ المقدمات النظرية الاساسيَّة في التفكير الدلالي الاعتزالي ومقارباته النظرية عند المحدثين اجدُ انَّ بالبحث حاجة الى انْ ننظرَ الى أثر الخطاب الاعتزالي في تفكيرهم الدلالي نظراً مباشراً والى صلة ذلك التفكير العقيدي بمنطلقاتهم الدلاليَّة المركزية،واختيارهم انْ يكون(الكلام)مركز نظريتهم في المعنى،وانْ تحتلَ موضوعاتُه ومتعلقاتُهُ مكاناً واسعاً في تلك النظرية.لقد عني المعتزلة بمناقشة طائفة من التصورات الخاصَّة بمحل الكلام وبنيتهِ وحركتهِ أو بتصورات اخرى تتعلق بأثر القصد في (حركة المعنى)،وهذا يعني انَّ علينا انْ ننظرَ في هذهِ المسائل اولاً لبيان اثر الخطاب العقيدي في نظرتهم(لمفردات)النظرية الدلالية عندهم.

---

(١) منهج البحث بين التراث وعلم اللغة الحديث ٩١.

(٢) نحو علم للترجمة ١٠٧.

المبحث الاول-المحل والبنية والحركة

ثمة موضوعات تأتلفُ في علاقاتٍ تتباين في القوة والضعف لتشكّلَ كلاً مكوناً ومتحققاً مُتمثلاً بالكلام الذي يعني الجنس الصوتي عند المعتزلة كلهم سوى ابي علي الجبائي الذي يرى انَّ الكلام قد يتحقق في الكتابة،وفي الحفظ.بيدَ انَّ شبكة العلاقات بين الموضوعات التي تقترب من حقيقة الكلام على نحوٍ أو آخر تتحقق ايضاً عند ابي علي في الكلام مصَّوتاً.لاجل هذا نقول انَّ(المحل)و(البنية)و(الحركة)تشكّلُ ثلاثيةً تعدُ من ضرورات الحديث عن الكلام وتحققهِ.ويتفقُ المعتزلة على وجه عام على المبادئ العامة التي تقود تفكيرهم،اي انَّ المنظومة المعرفيَّة الكليَّة الاعتزاليَّة تتفقُ على كليّات هي في حقيقة امرها مقودة قسراً الى تفكير عقيدي يتمثّل في اصولهم العامة.لذلك لانستغربُ من وجود بعض الخلافات في جزئيات معيّنة،وهو امرٌ طبيعي لانّهُ يتعلق باشخاص يتباينون في طرقهم المنهجيَّة في تناول موضوعات البحث،إذ إنَّ طرق التفكير في جزئيات معينة قد تكون مختلفةً بين شخصٍ واخر،بيدَ انَّ هذهِ الخلافات تنتهي الى منظومةٍ معرفيةٍ موحدة.لذلك لايتفقُ ابو هاشم مع ابي علي وكذلك القاضي في تحليل ثلاثية المحل والبنية والحركة-وقد تستندُ هذهِ الخلافات في حقيقة امرها الى الخلافات المتعلقة بتحديد جنس الكلام-أهو صوت ام حرف؟ام هو شيء آخر؟ولا سيما انَّ تحديد هذهِ المفهومات لا يتعلق باللغةِ البشرية حسب وانّما يتعداها الى اللغةِ الالهيَّة.لذلك يصبحُ أمراً طبيعاً انْ يقول ابو علي الجبائي إنَّ الكلام يوجد في محال متعددةٍ في الآنِ نفسه لانّهُ رفضَ ان يكون الكلام جنساً صوتياً ،وإنما هو موجود مع الصوت وموجود مع الكتابة،وموجود مع الحفظ.

ويستقيمُ التحليل كذلك عند كل من ابي هاشم والقاضي اللذَين اتفقا على انَّ الكلام جنس صوتي.الامر الذي يقود ضرورةً الى رفض منطق ابي علي القائم على تعدد المحال.وقد اختلفوا في البنية ايضاً،فهي عند ابي علي لا تتحقق ما لم تكن الحركة،إذ إنَّ الكلام عندهُ((يحتاجُ في وجودهِ في

المحل الى بنيةٍ مخصوصةٍ والى حركة))[١].اي انَّ البنية تستندُ في وجودها الى الحركة التي تتحقق عندهُ في الكلام الالهي والبشري على حدٍّ سواء،في حين لم تكن الحركة ضرورةً في الكلام الانساني عند كل من ابي هاشم والقاضي لتصبحَ مفقودةً في الكلام الالهي.لاجل هذا تجري الحركةُ((مجرى السبب له،من حيث كان الاعتماد لا يولدهُ الاّ إذا وقعَ على سبيل المصاكّة،وهذا يوجب مفارقة الحركة له،فهي وانْ لم تكنْ بنفسها سبباً فهي مصححة لكون الاعتماد مولداً،وما لا يتمُّ توليد السبب الاّ به صارت الحاجة اليه كالحاجةِ الى نفس السبب))[٢]ولي انْ اشيرَ الى انَّ تحليلاً سابقاً يتعلق بالكلام الالهي والكلام البشري جعل من افتراضاتهم اللاحقة المتعلقة بجزئيات الكلام تتسقُ بالضرورةِ مع ماهو قبلي في عملية التحليل،إذ إنَّ ابا علي جعلَ النص القرآني معبراً حقيقةً عن الكلام الالهي،الامر الذي رفضَهُ ابو هاشم والقاضي.وينسجمُ هذا التحليل المختلف مع الاختلاف القائم في تحديد جنس الكلام.لذلك قلنا إنَّ الخطوة اللاحقة تنبني ضرورةً بالاستناد الى الخطوة السابقة لها في التحليل.الامر الذي جعلَ ابا علي يقول بتعدد المحال.إذ إنَّ الترتيب عند ابي علي سينطلقُ من جنس الكلام← الذي يتحدد في ضوئهِ كلام الله← الذي يتحدد في ضوئهِ ايضاً القول بالمحل.بمعنى انَّ الكلام ليس جنساً صوتياً،وهذا يقود الى انْ ← يكون النص القرآني الشريف مُمثّلاً للكلام اللاهي على الحقيقة ← و هو امر يقود الى تعدد المحال.وينطبقُ الشيء نفسهُ على ابي هاشم والقاضي اللذَين فالا انَّ الكلام ليس سوى جنس صوتي← الامر الذي يقود الى رفض انْ يكون النص القرآني الشريف تمثيلاً حقيقياً للكلام الالهي،لانَّ الصوت زائلٌ منقضٍ ← وهو امر يقود الى رفض تعدد المحال.

المهم انَّ ثمةَ طريقاً واضحاً في الكشف والاستدلال الاعتزالي،إذ إنَّ اياً منهم لم يحللّ موضوعاً ما الاّ على وفق رؤيةٍ قبْليةٍ كاملةٍ وواضحة تقودهُ على نحوٍ واصح ايضاً.واذا ما انتقلنا الى البنية سنجدُ خلافاً واضحاً بين ابي علي من جهةٍ وابي هاشم والقاضي من جهةٍ اخرى،إذ يرى الاول أنَّ الكلام

---

(١) المغني ٣١/٧.

(٢) المصدر نفسه ٣٤/٧.

لابدَّ أنْ يستندَ إلى بنيةٍ مخصوصةٍ مستندةٍ هي أيضاً إلى الحركة.لذلك كانَ يربط بين الحركةِ والبنية،الأمر الذي لم نجدْ له صدىً عند أبي هاشم الذي يهتمُّ بالبنية من دون وجود حركة،إذ إنَّ الكلام عندهُ لايحتاجُ إلاّ إلى المحل وإلى((آلةٍ مبنيةٍ ضرباً من البنية))[1]وهذا يعني أنَّ البنية ترتبط-عند أبي هاشم-بآلة الكلام.وينكشفُ الأمر بوضوح عند القاضي-عندما يتعلق بالحركة-إذ إنّهُ يرفضُ احتياج الكلام إلى الحركة مستنداً في ذلك الى وجود الصوت مع انعدام الحركة-كما هي حال الجوزة عند ضربها بالسندانة،فقد نسمعُ صوتاً من دون ان نرى حركةً[2]،كما انَّ القول بالحركة يعني القول بان الله سبحانَهُ يفعلُ بأسباب،وهو أمر لا يستقيم عند القاضي لأنَّ الله لا يحتاج الى الاسباب،وهو قول المعتزلة جميعهم،لذلك يرى ابو هاشم ((أنَّ قول أبي علي في هذا الباب يوجب عليه ترك أحد مذهبين:أمّا القول بحاجة الكلام الى الحركة،او القول بانّهُ تعالى لا يفعلُ بأسباب))[3].ويؤكد هذا النص مرةً اخرى الفكرة الاساسيَّة المسيطرة على التفكير الاعتزالي،إذ إنَّ الخلافات الجزئية المتعلقة بهذا الافتراض أو ذاك تُحسَمُ من قبل هذا أو ذاك-وبطريقة جدليَّة-بالاستناد إلى افتراض عقيدي كلّي لا يختلف عليهِ المعتزلة.لذلك كانَ القول بأنَّ الله لا يفعل باسباب امرٌ لاخلاف فيهِ ومن ثمَّ فانَّ كلَّ افتراض يصطدمُ مع هذهِ الحقيقة سيكون مُخفقاً.

واذا مارجعنا إلى البنية سيكون الأمر أكثر عسراً في التحليل لأننا نجدُ غموضاً مُشكلاً في قراءة نصوص القاضي وأبي هاشم من قبل المتعلقة بقضيَّة البنية لأنهما يثبتان ضرورة وجود البنية لكينونة الكلام مرةً ليرجعا إلى رفض أنْ يكون للكلام بنيةٌ مرة أخرى.ويزعم البحث أنَّ آلة الكلام ستكون المفتاح الوحيد لحل ذلك الالتباس،إذ إنَّ القاضي يربط ربطاً وثيقاً بين بنية الكلام وآلتهِ،بمعنى انَّ البنية تتجلى في آلة الكلام التي تقوم بعملية الانجاز وكأنَّ آلة الكلام تعطي الكلام بنية معيَّنة،لكنَّ القاضي

(١) المغني ٣١/٧.
(٢) ينظر:شرح الاصول ٥٤.
(٣) المغني ٣٥/٧.

لا يسمحُ لنفسهِ أنْ يطلقَ لفظة((بنية))على الكلام لانَّ الكلام يتكون من عددٍ من الحروف ليختصَّ كلُّ حرفٍ منها ببنيةٍ خاصة(١).لذلك انَّ بنيةً موحدةً واضحةً للكلام تصبحُ امراً مرفوضاً عند القاضي ولاسيما انَّ فرقاً واضحاً بين فعلٍ ناتجٍ من قادرٍ لذاتهِ وفعلٍ ناتجٍ من قادرٍ بقدرة-بمعنى انَّ الكلام الالهي لا يختصُ ببنيةٍ معينةٍ،إنَّهُ يختصُ بمحلٍ معيَّن،ويقود هذا الى عدم حاجة الكلام--عند القاضي-الى البنية الاّ انها تصبحُ ضرورةً لما لها من علاقة ضرورية بألة الكلام ولي انْ اشيرَ كذلك الى انَّ ثلاثية المحل والبنية والحركة تُختزل عند ابي هاشم والقاضي لتصبحَ قائمةً بالمحل حسب،لانَّ الحركة عندهما تجري مجرى السبب كما انَّ البنية تتعلق بآلة الكلام التي لم تكن ضرورية في تحقق الكلام مثلما هي حال الكلام الالهي المتحقق في شجرةٍ ما من دون انْ تكون له آلة.لاجل هذا يرتبط الكلام ارتباطاً جدلياً وبالضرورةِ بالمحل.

وثمة ارتباط جدلي آخر للكلام يتعلق بفاعلهِ،إذ إنَّ الكلام يصدرُ عن فاعلٍ مدركٍ واعٍ لما يقول.لذلك لا نقول إنَّ اللسان فاعل للكلام عندما يتعلق الأمر بالأنسان،كما انَّ الشجرة لا علاقة لها بفعل الكلام لأنَّ الله سبحانه هو الذي فعلَ الكلام،وهو أمر يقود إلى أنَّ آلة الكلام تتعلق بالأنجاز الصوتي المبني ضرباً من البنية،في حين يهيمنُ الفاعل على الظروف الداخليَّة والخارجيَّة لانتاج الكلام محققاً بذلك انضواء الانجاز تحت ظلِّهِ.

(١) ينظر:المغني ٣٨/٧.

المبحث الثاني-الصفة الخطيَّة

وإذا كانت المنظومة المعرفيَّة الاعتزاليَّة تتحـدَّدُ اصـلاً بمسـارٍ عقيـدي متّصـل،فهـي كذلـك تُحـدِّدُ لنفسها نظاماً منطقياً متسلسلاً مـن التفكـير يُشـعِرُ المتـأمِّلَ بأنـهُ يخضـع الى سـلطان الانتظـام في كـلِّ حيثيات الموضوعات التي هي موضع النقـاش،إذ إنَّ الصفـة الخطيَّـة الـتي اكَّدهـا المعتزلـة علـى لسـان القاضي تبقى متواصلةً في نسقيتها المعرفيَّـة مـن خـلال منظومـة معرفيَّـة كليَّـة تُمسِـكُ بخـطٍ متـوازنٍ ومتواصل من الاحكام.وتتضحُ هذهِ الخصّيصة في مباحث الحكاية والمحكي،والقراءة والمقروء*.فالحكم الصادر بالمباعدةِ بين الحكاية والمحكي-بمعنى انَّ الحكاية غير المحكي-ينبني اساسـاً ضمـنَ خـطٍ معـرفي متّصل،إذ إنَّ القول بالصفة الخطيَّة التي تعني تراتبية توارد الحروف في لحظة ولادتها تؤذن بزوالها لتبدأ لحظة ولادة اخرى ليستمرَّ النسق الخطي بوصفهِ نسقاً لسانياً خالصـاً يميِّز الحـدث اللسـاني قطعـاً،إذ إنَّهُ((من المعلوم انَّ مبدأ خطيَّة الخطاب...هي في اللسانيات المعاصرة من المفاتيح الاساسـيَّة في تحديـد خصـائص الظـاهرة اللغويـة بـل انَّـهُ يُعـدُّ عنـد رواد المدرسـة التوزيعيَّـة الوظائفيَّـة،وعلـى راسـهم مارتيناي،السمة النوعية للنظام اللساني بمقارنتهِ بالانماط اللسـانية الاخـرى))[١].لذلـك تتجلـى صفـة الزوال الصوتي في مفهوم الحكاية والمحكي لتصبحَ الحكاية-بوصفها صوتـاً زائـلاً-غـير المحكـي الـذي يعني صوتاً جديداً يتعلّق بمصوِّت جديد.ولابدَّ من تجريد الحكاية والمحكـي هنـا مـن التراتبيـة الآنيَّـة في السلسلة الصوتيَّة لانَّ المحكي قد يتاخّر زمنياً ليقومَ بوظيفتهِ بوصفهِ سلسلة صوتية جديدة.لذلك كـان المحكي مقابلاً للدال في المصطلح اللساني الحديث لانَّ((الدال وهو من طبيعـة سمعيَّـة يجـري في الزمـن وحده وله الطبائع التي يستمدها من الزمن))[٢].وهكـذا تسـتمرُ العمليـة في القـراءة والمقـروء لتصبـحَ

* تنظر هذه المباحث في متن الرسالة.

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٧٢.

(٢) توطئة لدراسة علم اللغة ١١٧.

القراءة-بوصفها تصويتاً لعملية ترميز كائنة-هي نفسها المقروء لتعلقها بعملية التصويت نفسها،إذ إنَّ التمثيل الكتابي أو الترميز اصبحَ في حقل الزوال الصوتي،بمعنى انفصام العلاقة بين الصوت والكتابة على وفق مفهوم الزوال الصوتي.

ذهبَ ابو هاشم الجبائي الى انَّ((الكلام صوت والكتابة امارة للكلام فامّا انْ تكون كلاماً في الحقيقة فمحال))[1].الامر الذي يعني انفصال الكتابة عن الصوت لتخلّفها عن تمثيل الكلام على الحقيقة،اي تخلّفها عن تمثيل الصوت على الحقيقة.لذلك نستطيع القول انَّ الصوت جنسٌ مستقلٌ عن جنس الكتابة التي تُعدُّ متخلفةً عن مواكبة القدرة الصوتية-ثمَّ ياخذُ التفكير الاعتزالي لكينونة الكلام وماهيتهِ بالتطور لينتهي عند القاضي الى انّهُ المدرك المنقضي[2].((وفي هذا الازدواج الاصطلاحي صورة ساطعة للسيطرة المنهجيَّة والحصافة اللسانيَّة ولاسيما إذا تنبهنا الى ما بين طرفيه من تقابل على مستوى الدلالة-لانَّ المدُرَك مقبوضٌ عليه بينما المنقضي هو المُفلِت من القبضة))[3].الامر الذي يشير الى انفراد الدلالة الصوتية او العلامات الصوتيَّة عن سائر العلامات الاخرى((فبينما يمكن انْ يُقدِّم الدالون المرئيون(الاشارات البحرية)وغيرها مواضِعَ معقدةً في نفس الوقت على ابعاد كثيرة لا يتوفّر الدالون الاوكوستيكيون الاّ على خط الزمن-لذا نرى عناصرَها تتقدم الواحدة بعد الاخرى،انّها تكوّن سلسلة))[4].بمعنى انَّ الدوال الاوكوستيكيّة((ليس لها ما تتصرف به عدا خط الزمن فتأتي عناصرها الواحد تلوَ الآخر مكونةً بذلك سلسلةً وتبرزُ هذهِ الخاصيَّة للعيان فوراً بمجرد انْ ترسم تلك العناصر بالكتابة وتعوّض التتابع في خط الزمان بالتتابع في خط المكان بواسطة علامات الكتابة))[5].واذا كان الترابط النسقي المنظّم للمنظومة المعرفيَّة الاعتزاليَّة مؤكداً سيكون من المؤكد

---

(١) المغني ١٩١/٧.

(٢) ينظر:المصدر النفسه ٢٠٤/١٦،وينظر:التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٧٤.

(٣) التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٧٤.

(٤) توطئة لدراسة علم اللغة ١١٧.

(٥) دروس في الالسنية العامة ١١٥.

ايضاً الترابط النسقي بينَ هذهِ المنظومة المعرفية-وهي تتصدى لتحليل الوقائع على نحوٍ عام والواقعة اللسانية على نحوٍ خاص-والمنهج العقيدي((الذي تنزَّل حضارياً في منزلة البناء العلوي المسيطر على خامة التفكير اللغوي حتى انَّهُ يكاد ينفرد ظاهرياً بحق الاحتكام وامر التقييم))[١].وتتجلى هذهِ العلاقة التي استندت الى مبدأ الانفصال في تحليلاتها-في رفضها مبدأ السببيَّة في علاقة الاشياء بعضها مع بعضها الآخر،الامر الذي قاد الى فكرة التجاور في تحليل الواقعة اللسانية-الصوت تحديداً-ولكي تتحقق فكرة التأليف في الحروف،بمعنى التجاور،يجب انْ يكون الكلام متولداً إذ((لا يصحُ انْ يُفعَلَ الاّ متولداً))[٢].الامر الذي يقود حتماً وبالضرورة الى انَّـهُ لا يصحُّ في الكلام((انْ يوجدّ مجتمعاً في حالةٍ واحدة))[٣].لهذا نصلُ مع المنظومة المعرفيَّة الاعتزاليَّة الى حقيقةٍ مؤداها انَّ الكلام لا يكون مفيداً مالم يكن متولداً يتميَّز بصفتهِ الخطيَّة التي تميِّزهُ من غيرهِ من العلامات الاخرى.ومن اجل هذا يجبُ انْ يكون الكلام مفعولاً لفاعل لكي نصلَ الى الهدف العقيدي الخالص الذي يرى انَّ كلامَ الله مخلوق،فهو غير قديم لانَّ القدمَ يأتي دفعةً واحدة،بمعنى انْ الكلام ياتي مجتمعاً،الامر الذي يُبعدهُ عن تحقيق الفائدة المتعلقة بالمكلفين.

وهو امر بنضوي تحت خيمة المنظومة المعرفية العقيديَّة التي تحتّمُ انْ يكون الكلام مفيداً لاسيما المتعلق منهُ بالكلام الالهي،إذ إنَّ وجود المكلفين يجعل الرسالة اللسانيَّة كاملةً.

وتستمرُ هذهِ المنهجيَّة الاعتزاليَّة في ظاهرة المجاز التي تظهرُ اهميتُهُ من خلال ما يثيره من الدهشة إزاء قدرتهِ على التنقل في دواخل اللغة محيلاً اياها الى حركةٍ مبدعة.

---

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٠٠.

(٢)المصدر نفسه ٢٧١،وينظر:المغني ٤١/٧.

(٣)التفكير اللساني في الحضارة العربية ٢٧١،وينظر:المغني ٢٠/٧.

المبحث الثالث-المجاز

لذلك كانَ اولُ حافز((يفجأ المتطلّع الغض الى دقـائق اللغـة واسـرار الكـلام انَّ للمجـاز مـن الـوزن والثقل في حياة اللغة ما لا يقدرهُ الانسان عادةً علـى الاطـلاق،ونعـني بحيـاة اللغـة جانبهـا الوظـائفي الاولي وهو التكريس النفعـي في التعـامل الدائـم معهـا دون انْ نقصـدَ الى مرتبتهـا الفنيَّـة وتسـخيرها الابداعي،ولكن الناظرَ في مفاعلات اللغة تركيباً ودلالـةً يهتـدي رأسـاً الى انَّ شـأن المجـاز مـع اللغـةِ كشأن الدم الحيوي في الكائن،وهذهِ الظاهرة لا تعزى اساساً الاّ الى كون المجـاز افـرازاً مـن افـرازات النظرية المحوريَّة في اللغة وهي المواضعة من حيث هي تَشَكُّل دائم ومخـاض مسـتمر))[1].لذلـك اشـارَ ابن جني في خصائصه الى انَّ((اكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة))[2].وتتفق الدراسات المعاصرة على نحوٍ أو آخر على انَّ لعلم الكلام ومن ثمَّ للمتكلمين المسلمين الاثر الاساسي في نشوء مبحـث المجـاز لاسيما المعتزلـة الذيـن تعلّقـوا بعمليـة التـأويل لآيـات القـرآن الكريـم تعلقـاً ملحوظـاً.بيـد أنَّ هـذهِ الدراسات((لا تكاد تتجاوز ذلك الى الدخول في طبيعة التصورات والمفاهيم الكليَّة المتعددة التي تمثـل البطانة الحقيقيَّة التي تشكّلَ على اساسها مفهوم المجاز في كتب البلاغيين-خاصةً المتأخرين منهم مثـل عبد القاهر الجرجاني والسـكاكي والخطيـب القزويـني.والدخـول الى مثـل هـذهِ التصـورات اللغويـة والدينيَّة يمكن انْ يضيء لنا كثيراً من الجوانب التي نلمـحُ احيانـاً آثارَهـا السـطحيَّة وننقدهـا دون ان نكون قادرين على تحليل جذورها واسبابها العميقة))[3]لأجل هذا يصبحُ الرجـوع الى مهـاد التفكـير الاعتزالي والكلامي على وجه التحديد امراً تمليه ضرورة البحث العلمي الدقيق لاي مظهرٍ من مظاهر اللغة عندهم.الامر الذي يربط على نحوٍ ملحوظ النتائج اللغوية المقـررة مـن قبـل المتكلمـين والمعتزلـة على نحوٍ خاص-بالمظاهر العقيدية لهذهِ الفرق،إذ إنَّ الاساس المعرفي مرتبط ارتباطاً جدلياً بتفكيرهم او

---

(١)التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٨٨.

(٢) الخصائص ٢/٤٤٩.

(٣) اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢١-١٢٢.

مناهجهم العقيدية.لذلك لم تكن ظاهرة المجاز بوصفها احدى الظواهر اللغوية الاساسية منعزلةً عن مظاهر اللغةِ الاخرى من ناحية معرفيَّة لمنظِّريها.اي((انَّ ايَّ تصور لمفهوم المجاز لابدَّ انْ يستندَ الى تصور ما-مهما كان غموضه-لطبيعة اللغة ووظيفتها.ولابدَّ انْ يستندَ هذا التصور-بدورِهِ-الى تصورٍ أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها من غيرها من انواع الدلالات.ولاينفصل مثل هذا التصور الاخير عن تصور كلّي شامل للعالم والله والانسان-وهذهِ التصورات كلُّها تمثّلُ انعكاساً ديناميا يتوازى مع موقف الانسان أو الجماعة من الواقع بشروطهِ الموضوعية.وعلى ذلك يجبُ انْ تُفهم التصورات ذات الطبيعة النوعيَّة في ضوء علاقتها بالمفاهيم والاطر الفكرية التي افرزتها))[١].لذلك نجدُ الاحكام الصادرة من هذهِ الفرقة او تلك ازاء هذهِ الظاهرة اللغوية او تلك انّما تتشكّلُ نتيجةً لتسلسلٍ منطقي للمنظومة المعرفيَّة لدى كلٍّ منهم.ولناخذ ظاهرة المجاز بوصفها دليلاً آخر لتبيان تسلسل هذهِ المنظومة المعرفية.فالمعتزلة الذين يؤكدون وجود المجاز في القرآن الكريم وفي اللغة على وجه عام اصطدموا باهل الظاهر الذين رفضوا فكرة المجاز من اصلها[٢]، رفضوا وقوعَهُ في القرآن الكريم وفي اللغةِ عموماً.الامر الذي دفعَ الاشاعرة ليقفوا متوسطين في النظر الى هذهِ القضية من اجل ملول توفيقيَّة بين الطرفين[٣].وهذا يستدعي بالضرورة حضور الخلاف المعرفي تجاه اصل اللغة ومن ثمَّ تجاه اصل المعرفة اهي نقليَّة ام عقليَّة؟لقد ذهبَ اهلُ الظاهر إلى أنَّ اللغة

(١)اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٢.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ٢٢٢،وينظر:اسرار البلاغة ٣٣٩ ومن الجدير بالذكر أن نشير الى ما قررَّهُ ابن حزم الاندلسي في هذه القضية حين قال:((وبلى هو قادرٌ على ما يشاء و كل ما يتشكل في الفكر.ولكن كل ما ما لم ياتنا به نص انَّهُ فرَّق تعالى فيه ما قد تمتْ به كلماتهُ من الموجودات،فهو مكذّب،كما انَّ كلَّ مدعٍ ما لم ياتِ به بدليل فهو مبطل،وكذلك قوله تعالى﴿وهي تجري بهم في موجٍ كالجبال﴾*فانّهُ تعالى سمّى حركة السفينة جرياً وحركة الفسينة اضطرارية.وهذا مما قلنا من انَّهُ تعالى يسمي ما شاء بما شاء،فهو خالق الاسماء والمسميات كلّها ما شاء،لا اله الا هو...وامّا قولُهُ تعالى﴿يوم نقول لجهنّم هل امتلأتِ وتقول هل من مزيد﴾**وهو عندنا حقيقة ونطاق لها))(الاحكام في اصول الاحكام ٤١٥-٤١٦).

* هود آية ٤٢.

** ق آية ٣٠.

(٣) ينظر:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٢.

توقيف من الله في حين ذهبَ المعتزلة إلى القول بالتواضع.الأمر الذي يقود بالضرورة الى انْ تكون أصل المعرفة عند اهل الظاهر انّما هو النقل في حين احال المعتزلة اصل المعرفة الى العقل(١).

تخضع العلميَّة الفكرية-اذن-الى تسلسلٍ منطقي تظهر بموجبهِ مصداقية الاحكام الصادرة من كلِّ طرفٍ من الاطراف.ولسنا هنا بصدد تقويم هذا التنظير أو ذلك،وانما نريد أنْ نعرضَ للأسس المعرفية عند هذهِ الفرق-التي قادت الى تشكُّل فرضياتهم اللغوية التي هي الآن مدار بحثنا.لقد أنكر أهلُ الظاهر وقوع المجاز في القرآن الكريم واللغة بالأستناد إلى((أنَّ المتكلّمَ لا يعدلُ إليه الاّ إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وذلك محال على الله تعالى))(٢).الامر الذي دفعَ آبن القيم الجوزية إلى القول بانعدام ما يسمى بالحقيقة والمجاز في اللغة ومن ثمَّ انكار تقسيم الالفاظ الى حقيقة ومجاز متهماً القائلين بالحقيقة والمجاز بأنهم لم يستندوا إلى دليل شرعي أو لغوي أو عقلي إذ إنَّ((العقل لامدخلَ له في دلالة اللفظ وتخصيصهِ بالمعنى المدلول عليه،حقيقةً كان أو مجازاً:فإنَّ دلالة اللفظ على معناه ليست كدلالة الانكسار على الكسر والانفعال على الفعل-لو كانت عقليَّة لما اختلفت باختلاف الأمم،ولما جهلَ أحدٌ معنى لفظ-والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولادلَّ عليه ولا أشارَ اليه.وأهل اللغة لم يصرح احدٌ منهم بأنَّ العرب قسمَّت لغاتها إلى حقيقة ومجاز،ولاوجدَ في كلام مَنْ نقلَ لغتهم عنهم مشافهةً ولا بواسطة ذلك))(٣).لذلك يرى ابن القيم الجوزية أنَّ منشأ المجاز ارتبط بالمعتزلة والجهميَّة والمتكلمين على نحوٍ عام.ويؤدي هذا التصور-بالضرورة-عند ابن القيم الجوزية إلى رفض فكرة المجاز

---

(١)ينظر :اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٣.

(٢) الاتقان في علوم القرآن ٢،٢٦،وينظر :اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٦.

(٣) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة ٢٤١-٢٤٢.وينظر :اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٧.

لأنها تخضعُ إلى فكرة التواضع،إذ إنَّ الحقيقة يجبُ أنَّ تسبقَ المجاز ليتمكنَ المجاز من الكينونةِ والظهور*.

الامر الذي يؤكد العلاقة الاصطلاحيَّة بين ظاهرة المجاز والحقيقة في حين يرفضُ ابن القيم الجوزية كلَّ ما يتعلق بفكرة الاصطلاح ايماناً منهُ انَّ اللغة توقيف من ا لله[1].وهو أمرٌ يقودنا إلى القول بأنَّ أصل اللغة–على وفق المنظور التوقيفي–يتسقُ مع التطور العام لأصل المعرفة التي تقدمُ النقلَ على العقل.وهو مادعا ابن القيم الجوزية الى التصدي إلى أصل المعرفة الاعتزالية التي قدَّمت العقلَ على النقل متهماً إياها بأنها اقتبست هذا الأصل من قياس إبليس الذي فضَّلَ نفسَهُ على آدم مسوغاً هذا التفضيل في أنَّهُ مخلوق من نار وآدم مخلوق من طين[2].لذلك((يُعدُّ الاستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى لأنَّهُ بمثابة استخدام اداة قاصرة،والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد ا لله دون تأويل))[3].والحصيلة التي يمكن انْ نخرجَ بها هي أنَّ المعتزلة اثبتوا وجود المجاز في اللغة والقرآن الكريم على نحو خاص لهدفٍ عقيدي خالص الغرض منه عدم حمل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم على ظاهر معناها المؤدي الى التشبيه والتجسيم*.

---

* ثمة فكرة طريفة يذكرها جان جاك روسو عن المجاز،إذ يرى انَّ اللغة المجازية هي التي تولَّدت أولاً ومن ثـمَّ لحقت بها الحقيقة.فقد اتخذَ روسو من العاطفة والشعر باعتبارهما المرحلة الاولى في حياة الانسان(المتكلم).و لم يخطر ببال هذا الانسان انْ يفكرَ الاَّ بعد زمنٍ طويل.لاجل هذا يضربُ لنا روسو مثلاً لو انَّ رجلاً متوحشاً صادفَ انْ التقى رجالاً متوحشين فانّه سيفزع اول مرة ليطلق عليهم اسم العمالقة معتقداً انّهم يفوقونَهُ طولاً وعرضاً.بيدَ انَّ الامر سيختلفُ بعدَ انّ تتكرر التجارب عليه ليكتشفَ انَّ اولئك العمالقة ليسوا سوى بشر مثله،إذ إنَّ لفظة العمالقة لا تتناسبُ واحجامهم الحقيقيَّة لذلك يفضّلُ انْ يستبدلَها بلفظة(انسان)لتصبحَ الاخيرة اللفظة الحقيقة،في حين مثّلت اللفظة المنسوخة(العمالقة)اللفظة المجازية.(ينظر:محاولة في اصل اللغات ٣٥-٣٦).

(١) ينظر:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٢٣،١٢٩.وينظر:الصواعق المرسلة ٢٦٧.

(٢) ينظر:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٣٠،وينظر:الصواعق المرسلة ١٨٧ وما بعدها.

(٣) اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٣٠.

* ((يتميز موقف الحرفية(المشبهة-الحشوية)بما يمكن تسميته بمد او نشر المعنى الادنى او الاقرب الينا على المعنى الاعلى او الاقرب الى ذاته)).(دلالات واشكالات ص٧).

لذلك كان دور المجاز اساسياً في تأويل هذهِ الايات الشريفة لكي تساير المعرفة العقليّة للذات الالهية المتعالية.الامر الذي يقود الى تأكيد انتظام التفكير الاعتزالي ضمن سلسلة معرفيَّة مقيَّدة في أصلها بقيد العقيدة.و لم يكن هذا الانتظام مقصوراً على المعتزلة حسب،إنّما هو انتظام متفشٍ عند كل الفرق الكلاميَّة المتغايرة في نسقها العقيدي لذلك يقسّمُ عبد القاهر الجرجاني المجاز على قسمين عقلي ولغوي.وكان هدفُهُ عقيدياً خالصاً تبلور على وفق اشعريتهِ،إذ إنَّ اسناد بعض الأفعال لغير ا الله يؤرق الجرجاني الاشعري حتماً.فعندما نقول-اهلكني الدهر-فانَّ هذا التركيب لا يتعدى أنْ يكونَ مجازاً عقلياً لأنَّ الدهر لا يهلك،إنّما الذي يهلك هو ا الله سبحانه.فاذا لم نقل إنَّ هذا المجاز مجاز عقلي سنتيح الفرصةً للدهر أنْ يكون هو المهلك فعلاً-ولاسيما انَّ هذا الافتراض يلقى القبول عند غير المؤمنين با الله تعالى،إذ يرون أنَّ الدهرَ هو الذي يهلك.ولذلك يفصِلُ الجرجاني بين أفعال هي ليست إلاّ للقادر على فعلها من مثل-نكلّم الحيوان وهو تركيب يُسنَدُ إلى المجاز العقلي.وثمة أفعال هي لله حسب من مثل الاماتة والاحياء والانبات.الامر الذي يجعلُ اسنادها الى غير ا الله تعالى من باب المجاز العقلي.اما المجاز اللغوي هو نقل اللفظ عن معناه الوضعي الى معنىً جديد تربط بينهما علاقة ما.لاجل هذا كانَّ التقسيم المجازي عند الجرجاني الاشعري مؤسساً-بالضرورة-على تصور عقيدي خالص(١).

(١) اشكاليات القراءة وآليات التأويل ١٤٤-١٤٥.

المبحث الرابع-القصدية

لقد ربطَ المعتزلةُ دلالة الكلام بالمتكلّم وحالـهِ ابتـداءً مـن اتقـان عمليّـة المواضعـة وانتهـاءً بقـانون القصد الذي ارتبطَ بعملية التواضع اللغوية في بادئ الامر.بمعنى انَّ الكلام وُجـدَ ليكـونَ دالاً.فـالذي يتقنُ المواضعـةَ يستطيع بالاضافةِ الى قصدهِ انْ يـدلَّ.الأمـر الـذي جعـلَ القـاضي يذهـبُ إلى انْ يقول:((إنّما اعتُبرَ حال المتكلم لأنَّهُ لو تكلّم به من غـير قصـد لم يـدل،فـاذا تكلّـم بـه وقصـدَ وجـهَ المواضعة فلابدَّ من كونهِ دالاً،إذا عُلِمَ من حالـه انّـهُ يبيِّـنُ مقـاصدَهُ ولا يريـد القبيـح ولا يفعلُـهُ.فـاذا تكاملت هذهِ الشروط فلابدَّ من كونهِ دالاً ومتى لم تتكامل فموضوعُهُ انْ يدل،وان كـان متـى وقـعَ ممّن ليس هذا حاله لم يصح انْ يستدلَّ به))[1].بمعنى انَّ علـى المتكلّـم انْ يعـيَ مـا يتكلـم بـه بعـد انْ يكونَ قد عَلِم المواضعةَ ليصبحَ كلامُهُ ذا دلالة-لذلك يمكن القول انَّ((متصوّر القصـد ثـري في تنزّلـهِ ضمنَ محركـات الحـدث اللسـاني:فهـو قبـلَ كـلِّ شـيء يعـني القصـد الى الفـائدة بعـد العلـم بسـننِ المواضعة.بل هو في كلِّ لحظةٍ من الخطاب استعمال اللغة مع تكريس مظهر من مظاهرهـا العمليّـة في الممارسة،ويمكن أنْ يؤول هذا الاسـتنباط الى اعتبـار انَّ قـانون القصـد يتمثّـلُ في القصـد لا الى مبـدأ المواضعة باعتبارها فكرة مجردة لصيقةً بالظاهرة اللغوية عامّة.وانّما هو قصد ناموس معيَّن من نواميس المواضعات اللغوية بما يخرجُهُ على سننِ لغةٍ معيَّنةٍ من اللغات))[2].لذلك لا يستقيم الكلام الصادر من متكلّمٍ ما من دون انْ يخضعَ الى قانون القصد،بمعنى انَّ الكلام يصبحُ فارغاً من ايـةِ شـحنةٍ دلاليَّـة،إذ إنَّ الكلام يستمدُّ ثراءَهُ الدلالي من قانون القصد الذي يستمدُّ ثراءَهُ هو أيضاً من المتكلّم الـذي يجعلهُ متحركاً ومؤثراً في توجيه الخطاب.إذ إنَّ قصد المتكلّم سيكون مؤثراً في تحديد المعنى،فاذا((مـا اخذنـا في اعتبارنـا هويـة المتكلّـم ومقصـدَهُ،والوظيفـة الـتي هـو عليهـا،نـرى بـانَّ المعنـى يتعـدَّلُ ويتدقّـقُ

(١) المغني ١٦/١٤٩.

(٢) التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٤٥.

ويغتني))[١].لذلك يُصبحُ كلُّ ما يتعلّق بالجمود الكلامي(النص الجامد)خارج معطيات القصد،الامر الذي اقتضى من القاضي عبدالجبار أنْ يُقصي المحكي من مفهوم القصد،إذ إنَّ الحاكي يصبحُ ضمن هذا الاطار ناقلاً حسب،لذلك يعني الاهتمام بالمؤلف الاهتمام بالخصائص الاسلوبيَّة التي يمكن استخلاصها من النص،وهذا ما يصدقَ((على كثير من النصوص الحديثة،التي يُشكّلُ الاسلوب فيها بصمةً قلّما تخدع((اللهمَّ انْ كنّا ازاء تقليد ومحاكاة))[٢]. لم تكن المحاكاة-إذن-افرازاً لمعطيات النص على جهة الابتداء،انها ليست سوى تقليد.لأجل هذا عندما((يفصحُ الناقل عن مبتغاه في التقليد،نكونُ امام شكلٍ من الكتابةِ يتطلّبُ قراءة تحدوها الرغبة في معرفة الكيفيَّة التي يعملُ بها الناقل على الغاء صوتهِ ليفسحَ المجال لصوت المؤلف المنقول عنهُ.حينئذٍ يكون القارئ على علم بأنّهُ أمام كلام لا يصدر عن المؤلف المنقول عنهُ وانّما عن آخر يسعى لأنْ يذوبَ في لغةٍ ليست لغتهُ.هناك غشٌ وتزييف،بيدَ أنَّ قواعد اللعبة وأهمها الحرص على الالتباس واتقانهِ،مراعاة بوضوح))[٣].وقد يصلُ الاهتمام بالمؤلف في الثقافة العربيَّة الى اعتبار((تراتب النصوص كان في الوقتِ ذاتهِ تراتب مؤلفين))[٤]ويتعدى قانون القصد المواضعةَ بمفهومها البنائي ليضمَّ الى اهتماماتهِ-المتلقي-بوصفهِ ركناً اساسياً في عمليَّة التحاور اللساني((وبذلك يكتسبُ قانون القصد بعدَهُ التواصلي الاوفى بما انّهُ يُصبحُ معياراً أولياً في استقامة جهاز التخاطب بمختلف اركانه))[٥].ولاسيّما انَّ القاضي عبدالجبار اكّدَ((انَّ المكلّمَ لغيرهِ إنّما يحصلُ مكلّماً له بانْ يقصدَهُ بالكلام دونَ غيرهِ.ويكون آمراً له متى قصدَهُ بالكلام واراد منهُ المأمور به))[٦].الامر الذي حَمَلَ الدكتور عبدالسلام المسدي على القول بانَّ القصدَ يصبحُ((قانوناً داخلياً في صلب المواصعة؛يُحدِّدُ اجناس الخطاب من خبرٍ أو امرٍ او استخبار فيتحول

---

(١) المقاربة التداولية ١٩.

(٢) الكتابة والتناسخ ٨.

(٣) المصدر نفسه ١٢.

(٤) المصدر نفسه ١٢.

(٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٤٦.

(٦) المغني ٧/٧٠-٧١.

بالصياغة اللسانية من الوظيفة الابلاغية الى الوظيفة الاقتضائية كما في الامر والنهي والطلب))(١).وبما انَّ قصد المتكّم لا يُعلَمُ باضطرار فانَّ النصَّ اللغوي سيترِكُ اثراً في بلورة تجليات قصد المتكلّـم،بيدَ انَّ هذا الاثر النصيٌّ لا يستطيعُ انْ يحققَ دلالةً متكاملةً بمعناها اللساني الواسع مالم يستمدُ طاقةً اخرى من استحضار ظروف المتكلّم العامَّة.وقد عُمِّقَتْ فكرة النص ومن ثمَّ القارئ في الدرس اللساني الحديث.فاذا((كان المؤلف قد بسَطَ سلطتَهُ على الساحة النقدية لردحٍ من الزمن...فانَّ هذهِ السلطة مالبثت انْ تداعت واندثرت امام تدافع السلطات الاخرى ممثلةً في سلطتي النص والقراءة))(٢).وهو امر يصبحُ فيه النص بديلاً عن المتكلم الذي لم يَعُد سوى ناسخ حسب،((ينسخُ نصَّهُ مستمداً وجودَهُ من المخزون اللغوي الذي يعيش في داخلهِ مما حمَلَهُ على مر السنين،وهذا المخزون الهائل من الاشارات والاقتباسات جاء من مصادر لا تحصى من الثقافات ولا يمكن استخدامهُ الاّ بمزجهِ وتوليفهِ،ولذا فانَّ النصَّ يُصنع من كتابات متعددة منسحبة من ثقافات متنوعة،وهو يدخل بذلك في علاقات متبادلة من الحوار والمناقشة مع سواه من النصوص))(٣).لذلك لم يكن الحديث هاهنا حديثاً عن نصٍ منعزلٍ،إذ لا وجود لمثل هذا النص على وفق المنهج البنيوي.فهو يعني بمجموعة نصوص متشابكة متداخلة،الامر الذي جعلَ جولياكرستيفا تقول:((انَّ كلّ نصٍ اقتطاع وتحويل لنصوصٍ اخرى))(٤).واستمرَّ الامر على هذهِ الشاكلة حتى جاءت مرحلة ما بعد البنيوية التي أولَت القارئ اهتماماً كبيراً ادى الى موت المؤلف عند رولان بارت ليحلَّ القارئ منتجاً للنصِ ذاته،في حين ظلَّ المؤلف أو المتكلم المسيطر الوحيد على اركان الخطاب الاعتزالي.ولكي نتمكّن من معرفة مقاصد المتكلم(الانسان)لابدَّ انَّ ننطلق من النصِّ نفسهِ ولكن من دون ان نهملَ ظروف المتكلم.لاجل هذا

---

(١) التفكير اللساني في الحضارة العربية ١٤٦.

(٢) عالم الفكر ١١٥ العدد الثالث ١٩٩٧،علاقة النص بصاحبه - دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية - الدكتور قاسم المومني.

(٣) الخطيئة والتفكير ٧٢ وينظر:عالم الفكر ١١٤-١١٥ العدد الثالث ١٩٩٧.

(٤) عالم الفكر ١١٥-العدد الثالث ١٩٩٧، علاقة النص بصاحبه - دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية - الدكتور قاسم المومني،وينظر:مدخل لجامع النص ٩٠.

يقول القاضي عبدالجبار((انَّ الكلام في الشاهد يكون امارة لما يريده المتكلّم إذا لم يُعلم مراده باضطرار،ويكون امارة للامر المراد،وقد علمنا انَّ كونَهُ امارة في القوة والضعف،يختلف بحسب علمنا واعتقادنا،في حال المتكلم))[1].

وقد كان اهتمام المعتزلة بالمتكلّم تجنّباً لمعنى الآيات المتشابهات في القرآن الكريم إذا ما فُسِّرت على ظاهرها.لذلك يُصبِحُ الاستناد الى قصد المتكلّم في تأويل هذهِ الايات أمراً تمليه العقيدة الاعتزاليَّة،ليقود بالضرورة إلى هيمنة القصد الاهي القبلي على النص القرآني.ولكي يلتزم المعتزلة بقانون القصد المتعلق بالمتكلم مباشرةً لم يطلقوا العنان للنص اللغوي(الانساني)في استكشاف المقاصد وذلك من خلال تعليق النص اللغوي بظروف المتكلم،وهو امر يكشفُ ميل المعتزلة لاعطاء النص اللغوي(الانساني)اهميَّةً بوصفهِ منطلقاً الى معرفة المقاصد ولكن يجب انْ يكون مقيَّداً بظروف المتكلّم ليهيمنَ المتكلم من جديد على الحدث اللساني،الامر الذي يؤكد نسقيَّة المنظومة المعرفيَّة الاعتزالية.

وبسبب اهتمام المعتزلة المتزايد بالمتكلم يذهبُ بنا الظنُ الى انَّ المتكلم عندهم يحتلُ موقع العلامة اللسانية ليصبحَ نفسهُ علامة.وهو امرٌ اكدَّتهُ التداولية((التي من شأنها انْ تضعَ الشروط التي تتوفر في المعبرين حتى يصحَّ انْ يكون حامل العلامة علامة))[2]ويبين موريس علاقة المتكلم بالمنهج التداولي إذ يقول:((إذا كنّا نحيل في بحثٍ ما مباشرة على المتكلم او على مستعمل اللغة،متى تكلّم بتحديدات اكثر عموميَّة.فاننا نعتبر هذا البحث صادراً عن التداوليَّة))[3].ولاسيما انَّ علم التخاطب عند موريس يهتمُ بدراسة((علاقة العلامات بمفسريها))[4].

الا يكفينا تعريف موريس هذا لكي نقول انَّ اهتمام المعتزلة بالمتكلم وبظروفهِ معرفة احواله يتيحُ لنا تجذير المفهومات التداوليَّة المعاصرة الى امتداد اعتزالي على الرغم من الاختلاف الكبير بين مرجعيَّة المنهج التداولي ومرجعية التفكير الاعتزالي،إذ إنَّ الاخير كان عقيدياً في عامة توجهاتهِ في حين يُعدُّ

(١) المغني ٥/٣٥٠.

(٢) تيارات في السيمياء ٨٢.

(٣) المقاربة التداولية ٣٤.

(٤) وصف اللغة العربية دلالياً ٧٥.

المنهج التداولي منهجاً لسانياً في المقام الاول،إذ يُعنى بالانجاز اللغوي الذي تتضافر في تهيئتهِ مستويات اللغة الاخرى ليُصبحَ متمماً رئيساً لانجاز العمل اللغوي بكليتهِ((ولكي تقتربَ جملةٌ ما من ملفوظٍ ما،عليها انْ تستجيبَ لبعض الشروط النحوية والدلاليَّة بالاضافة الى انتاجها الذي عليه انْ يلبي بعض الشروط التداوليَّة كانتاجها من طرفٍ كائنٍ واعٍ،له موقف اقتراحي))(١).لقد استولت التداوليَّة على كل طاقات المستويات اللغوية الاخرى،بمعنى انَّ اللغة تتألف من مجموعة مستويات اساسيَّة تتمثَّل في المستوى الصوتيphonology،والمستوى الصرفيmorphology،والمستوى النحويsyntax،والمستوى الدلاليsemantics،والمستوى التداوليpragmatics.واذا ما دققنا النظر من ناحية عمليَّة بهذهِ المستويات نصلُ الى نتيجةٍ مفادها انَّ كلَّ مستوى من هذهِ المستويات يوفِّرُ الاسباب اللازمة لعمل المستوى الآخر،إذ انَّ المستوى الصوتي يُعدَّ مستوى رئيساً في هذهِ النسقيَّة إذا ما تعلّق الامر بتحقق الوحدات الصوتيَّة بوصفها وحدات تخضعُ لاحقاً لعمل المستوى النحوي الذي ينظرُ الى اشكال هذهِ الوحدات ومن ثمَّ كيفيَّة تنظيم العلاقات الرابطة بين هذهِ الوحدات،الامر الذي يسهِّلُ عمل المستوى الدلالي الذي يتعامل مع وحدات متحققة تستندُ الى علاقات نحوية معروفة.لذلك يتركزُ عمل المستوى الدلالي في النظر الى علاقة هذهِ الوحدات بعضها مع بعضها الاخر من اجل الانتهاء الى دلالة معيَّنة،إذ إنَّ النظر الى الوحدات اللغوية بوصفها اشكالاً حسب يصبحُ امراً قاصراً في نظر المستوى الدلالي الذي يهتمُّ بالدلالة اولاً معتمداً على منجزات المستوى الصوتي والمستوى النحوي* .لاجل هذا نقول انَّ التداوليةpragmaticsتعتمدُ منجزات كل هذهِ المستويات لتنظرَ الى علاقة الكليِّ المنجز بالمتكلّم وما يحيط به من ظروف(٢)((لأنَّ معاني الكلمات قد تتغيرَّ اثناء تغيرّ الوضعيَّة الاجتماعيَّة والنفسيَّة للفرد المتكلّم))(٣).ولكلٍّ ما تقدَّم لانريد انْ

(١) المقارنة التداولية ٤٣.

* ينظر : علم الدلالة – احمد مختار عمر ١٣.

(٢) ينظر :مدخل اللغة ٢ ٣٣،٤ ،٣٥.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ١٦.

يُفهم من عمليَّة التفتيش عن مقاربة تداولية في التفكير اللغوي الاعتزالي على انَّها عمليَّة يراد منها تحقيق ما يسمى بالعمل الاسقاطي للحديث على القديم او العكس،إنَّما هدفنا الوصول الى جملة من الافكار والاحكام اللغوية الاعتزالية التي تعدُّ متطورةً في دقتها إذا ما قيس الامر بالاحكام اللسانية الحديثة التي عمَّقت هذهِ الافكار على نحوٍ لايتيح لنا القول بالتشديد على سبق المعتزلة في هذهِ الفكرةِ او تلك.لذلك يهتمُّ العمل برمتهِ بتجذير الافكار ومن ثمَّ الكشف عن عبقريات تستحق الوقوف عندها ولاسيّما انَّ المعتزلة اعتمدوا التأويل منهجاً رئيساً في عمليَّة التحليل والتفسير مستندين في ذلك الى قانون القصد.إذ إنَّ((تأويل ايِّ نصٍ،إنّما يعزى(وبشكل اساسي)الى عوامل تداوليَّة))[1].فنسطيع بسببٍ من ذلك انْ نقول انَّ التأويل يتعامل مع اللغة بوصفها شيئاً متحققاً على مستوى الخطاب المسموع أو المكتوب،علينا انْ نفهم كذلك انَّهُ يتعلقُ بالنص المسموع إذا ما تدانت اهميَّة المكتوب ازاء المسموع،لانَّ((مهمة التأويل كانت اولاً،وخاصةً فهم النصوص،وكان شليرماخر(Scheir Macher)اول مَنْ قللَّ من اهميَّة التدوين بالنسبة الى المسألة التأويلية:اذ كان في الواقع،يعتبرُ انَّ مسألة الفهم تطرح على السواء،على صعيد الخطاب الشفهي،لابل انها تجد هاهنا تحققها الفعلي))[2].لذلك استدعت اقامة علاقة بين العلامات ومؤوليها نظريةَ افعال اللغة لتقوم بواجبها في كونها((دراسة نسقيَّة للعلاقة بين العلامات ومؤوليها.ويتعلق الامر بمعرفة ما يقوم به مستعملو التاويل،واي فعلٍ ينجزون،باستعمالهم لبعض العلامات.وبمعنى آخر لاتوجد تداوليَّة مباشرة اكثر من هاتهِ الدراسة.ومع هذا تشاء سخرية التاريخ الاّ يستعمل(اوستن)و(سيرل)تسمية التداولية لصالحهما))[3].ولاسيما انَّ اوستن يرى في استكمال او انجاز بعض انماط الافعال-الوحدة الدنيا للتواصل الانساني مستبعداً بذلك الجملة او أي تعبيرا آخر من كونها تمثل الوحدة الصغرى للتواصل.

---

(١) القارئ ي الحكاية ١٦.

(٢) العرب والفكر العالمي ٢٦ العدد الثالث ١٩٨٨ اللغة كوسط للتجربة التأويلية - هانس جورج كادامير.

(٣) المقاربة التداولية ٦٠.

وهذا يعني انَّ اوستن وسيرل لم يستعملا منهج التداولية في كونهِ منهجاً قبلياً لهما،اي انَّ اعمالهما هي التي دلَّت على تداوليتهما.لذلك يمكن انْ نقول انَّ سخرية التاريخ لم تبدأ مع اوستن وسيرل،إنما بدأت مع المعتزلة،إذ يتلمسُ الباحث انَّ التداولية تتفشى في اعمالهم على نحوٍ يثير الدهشة،ولاسيما انَّ من بين ابرز اهتمامات اولئك المعتزلة-وهم يخوضون في تحليلاتهم اللغوية-المتكلم أو بالتحديد قصد المتكلم وهويته والظروف المحيطة به.

ولابد من التذكير بانَّ المعتزلة تعاملوا مع اللغة المسموعة لانهم رفضوا وجود لغة مخزونة(الكلام النفسي)[١].وهو امر يقود الى تحقق المعنى في الخطاب المسموع المستند الى المتكلِّم وقصدهِ،وكانَّ قانون القصد قد اصبحَ المحور الرئيس في الحدث اللساني عندهم.وقد نجدُ صدى هذا التفكير يتحققُ في الاتجاه الوظيفي الذي((لا يفصل المعنى عن تركيب الجملة-بمعنى أنَّ المتكلم لا ينطق بالجملة عاريةً ثمَّ يكسيها ثوبَ المعنى في مرحلةٍ تاليةٍ(كما يرى التحويليون).ولكن ينشأ في الظرف المناسب وفي لحظة الخلق اللغوي،اي في لحظة تفاعل المرء مع الحدث-يقول هاليدي:(انَّ السياق جزء من التخطيط الكليِّ...ليس هناك انفصال بين ماذا نقول وكيف نقول،اللغة إنّما تكون لغة عن طريق الاستعمال في سياق الحال.وكل مافيها مرتبط بالسياق))[٢].واذا كان سياق الحال يهتم بالمتكلِّم وحاله فقد اولى المعتزلة المتكلِّم اهتماماً لانظير له،ولاسيما انهم ينظرون الى اللغة من خلال المنجز من الكلام،بمعنى انَّ الملفوظ لا ينفصل عن محيطهِ ومتكلمهِ،الامر الذي يشير بوضوح الى اهتمام المعتزلة بظروف التلفظ دون الاهتمام الى البنية الدلاليَّة للفظ،وهو امر دعت اليه التداولية التي((تعليٌّ من شأن ظروف التلفظ دون بنية اللفظ الدلالية))[٣].

(١) ينظر:مبحث الكلام النفسي-ويتحقق هذا التصور في اللغة ليس لها((الاّ ما تعبرهُ و ما يمكن أنْ تعبّرهُ فهي في الواقع وفي الممكن،أي هي ظاهرة واقعية فعليَّة تتحقق في الواقع...يمكن التقاطها بواسطة المعبِّر ذاته))(فلسفة اللغة ١٧٥).

(٢) عالم الفكر ٨٤ العدد الثالث ١٩٨٩-- الاتجاه الوظيفي و دورهُ في تحليل اللغة -- يحيى احمد.

(٣) القارئ في الحكاية ٥٤.

الفصل الثاني

حقيقة الكلام

توطئة

المبحث الاول: حقيقة الكلام

١. الكلام والمحل

٢. الكلام بوصفه جنسا صوتيا

٣. الكلام والحركة

٤. المعتزلة والاستدلال

٥. علاقة الكلام بالاشارة والكتابة

المبحث الثاني: الكلام النفسي

المبحث الثالث: الحكاية والمحكي

توطئة

يُعنى البحث في هذا الفصل ببيان حقيقة الكلام وما يتبعُ ذلك من مسائل اخرى.انَّ اهميَّة ذلك متأتية من انَّ مسألة (المعنى) عند المتعزلة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمفهومهم عن الكلام،انَّ تصورات باحث معاصر هو(ريكور)عن كون الكلام هو المنطلق الى دراسة المعنى قد تمثّلُ تعبيراً مناسباً لبيان ذلك عند المعتزلة ايضاً.يذهبُ ريكور الى انَّ المنطلق لدراسة المعنى ليس اللغة بوصفها نطاقاً ثابتاً-على نحو ما يفعل البنائيون-بل الكلام بوصفهِ حدثاً لغوياً عارضاً وهذا يعني انَّ دراسة المعنى لاتقوم على ملاحقة(ثنائية اللفظ والمعنى)التي تصوِّر(اللفظ والمعنى)في لحظة جمود او(سكون)بل تُعنى بدراسة تجاور تلك(الالفاظ/المعاني)في(نظم)عارض حادث لايمكن انْ يُفهم الاّ في ظل هذهِ الأطر :-

١. كينونة النظم القائمة على التجاور.
٢. التسليم بالتحول الدلالي.
٣. قصد المتكلم[1].

انَّ الصفحات القادمة توضح كينونة الكلام عند المعتزلة،وقيام تلك الكينونة على التجاور،ومفهوم الجواهر الفردة وتجاورها سيكون مثلاً فلسفياً يوضحون بوساطتهِ مقولاتهم بصدد الكلام،كما انَّ مفهوم القصد سيكون موضوعاً مهماً في النظرية الدلاليَّة عند المعتزلة،وقد نوهنا من

(١) ينظر:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ٤٥-٤٦.

قبل الى انَّ ذلك قد يمثّلُ خطوة متقدمة في التفكير الدلالي.انَّ جوهرية الكلام في النظرية الدلاليَّة الاعتزاليَّة قادت الى الاتيان بمفهوم التحول الدلالي.

انَّ اهم ماجاء به المعتزلة في هذا الصدد نظرتهم اليه-اي التحول الدلالي-على أنهُ ليس شيئاً طارئاً على الكلام بل هو جزء من كينونتهِ،إذ إنَّ المجازة و الاستعارة يرجعان الى ذات الكلام،أنهُ صفة الكلام التي سيشير اليها المعتزلة تحت عنوان الاتساع،يقول القاضي عبدالجبار((انَّ حاجة العقلاء لمّا دعت الى الانباء عمّا في النفس لما فيه النفع ودفع الضرروعلموا انَّ ذلك وان صحَّ بالمواضعة على الحركات وغيرها فلا يتّسعُ ذلك اتساع الكلام،اقتضى ذلك المواصعة على الكلام الذي عند التأمل نعرفُ انَّهُ اشد اتساعاً من كل ما تصحُّ فيه المواضعة))[1].ويعلّق الدكتور،نصر حامد ابو زيد على ذلك بانَّ الكلام يحقق وظيفة الانباء بحكم اتّساعهِ ولا تحققها العلامات الاخرى بحكم ضيقها،وهكذا فانَّ((العلامات اللغوية في حالة افرادها لا ترتبط بمدلولاتها الاّ ارتباط مواضعة واصطلاح...انَّ التركيب اللغوي لا ينبيء عن مدلوله بمجرد المواضعة بل لابدَّ من اعتبار قصد المتكلم))[2].وهذا يعني انَّ جزءاً مهماً من التحول الدلالي مسؤول عنهُ القصد لا التجاور حسب،وفي الحق انَّ الفكرة التي يشير اليها الدكتور نصر حامد ابو زيد كان قد فطنَ اليها واحد من تلاميذ القاضي عبدالجبار هو الشريف الرضي بقولهِ:((والواحد منّا في الاكثر إنّما يستعير اغلاق الكلام ويعدل عن الحقائق الى المجازات لانَّ طرق القول ربَّما ضاق بعضها فخالف...وربما استعصى بعضها على فكرهِ فعدل الى المطاوعة))[3].

---

(١) المغني ١٦/٢٠٢.

(٢) اشكاليات القراءة وآليات التأويل ٨٨.

(٣) تلخيص البيان ٣٢٦.

وعلى هذا فانَّ من المهم جداً انْ نوضحَ حقيقــة الكـلام عنـد المعتزلـة بوصـف ذلـك المنطلـق هـو الاكثر دقة في فهم مسألة المعنى ولاسيّما اننا امام اشكاليَّة كبرى في التفكير العقيدي الاعـتزالي،اعـني بذلك الموقف من جنس الكلام الالهي.

المبحث الاول-حقيقة الكلام

من الضرورة إذن أنْ نعنى ببيـان المقصـود بمصطلـح(الكـلام)عنـد المعتزلـة،إذ هـو مصطلـح كثير التداول عندهم.أهو الكلام الانساني أم الكلام الالهي؟أم انَّ هذا المصطلح عندهم يشملهما كليهما؟

من الواضح انَّ المعتزلة يربطون انفسهم في الاجابة عن هذهِ المسألة بقضية رئيسة صـارت عندهـم من تلك الاسس التي تقوم عليها عقيدتهم،تلك هي قضية((خلق القرآن))إذ إنَّ الكلام الالهـي(النـص القرآني)هو نفسهُ المسموع والملفوظ المتحقق في الكلام الانساني،بمعنى انَّهُ هو هذا الكلام الظـاهر إذ لا وجود لكلام خفـي آخـر،فـلا يتعـدى كونـهُ اصواتـاً مقطَّعـةً او حروفـاً منظومـةً تـؤدي غرضهـا التشريعي الذي تتم به الفائدة.فلاتخرج الاحكام اللغوية الاعتزالية المتعلقة بالكلام الانساني بسببٍ من ذلـك عـن المنحى الفكـري عنـد تحليلهـم الكـلام الالهي.ولذلـك نجـد انهـم رفضـوا انْ يكـون الكلام((الانساني))عبارة عن حروف تخرج من مخرج مخصوص او انها قرعٌ في الهواء وانما كان ذلك اعتماداً على ماذهبوا اليه من تفسير متصل بـالكلام((الالهـي))الـذي يفـترض اول مـا يفـترض انَّ الله سبحانه قادرٌ على انْ يوجِدَ الكلام في محلٍّ لا مُخرج له.هذا من جهة ومن جهـةٍ اخرى فـان النظـر العقلي قادهم الى انْ يقولوا بوجوب اخراج آلة الكلام من حدِّهِ الذي يتعلـق اساسـاً بسـبب وجـودِهِ ووجه ذلك.

واذا كان لنا انْ نحيط بالحقيقة الكلاميَّة وحدودها فلابدَّ لنا من انْ نجيبَ عن جملةٍ من الاسئلة التي تتصل اتصالاً مباشراً بهذا الموضوع،مفترضين انَّ هذهِ الاسئلة وعلى نحوٍ ما الاجابـة عنهـا لا تتعـدى حدود المعتزلة وما يحيط بهم فنقول:أيعني الكلام تلك الحركات المخصوصة؟أم هو قرعٌ في الهواء؟أهو حروف خارجة من مخـرج مخصـوص أم هـو اصـوات مقطَّعـة؟أهـو حـروف دون الأصـوات أم هـو أصوات دون الحروف أم هو مزيج منهما كليهما؟كل هذهِ الاسئلة كانت محـور نقـاش بـين المعتزلـة أنفسهم وكانت إلى جانب ذلك خلافات قد أُسست علـى اجتهـادات شـخصيَّة قائمـة بـين شـيوخ

المعتزلة أنفسهم.بيدَ أنَّ البحث سيحصرُ جلَّ جهدهِ في ماقاله القاضي عبدالجبار،إذ يزعم البحث أنَّهُ كان في هذا الشأن جامعاً لأقوال شيوخهِ،ذاكراً لآراء فرقتهِ ممن سبقهُ منهم،بل نكاد نزعم انَّ تراث المعتزلة في جُلِّهِ لم يصل الينا الاّ عن طريقهِ محدداً في جملةٍ من مؤلفاتهِ،إذ إنَّ قسماً كبيراً من مؤلفاتهِ قد فُقد ايضاً،بيدَ انَّ هذا الأمر لايقف حائلاً امام البحث في تقصّي الافكار الاعتزالية أينما وجدت.

في عودٍ الى ما بدأ به البحث في محاولة معرفة الحقيقة الكلاميَّة الاعتزاليَّة نحاول على نحوٍ ما انْ نقفَ على اهم الآراء الاعتزالية في هذا الشأن.ولكل تلك الاسباب المتقدمة نحيلُ الامر الى القاضي عبدالجبار ليجيبَ عن كثير من تلك الاسئلة التي افترضَ هو انَّ سائلاً ما قد وضعها ليردَّ عليها كعادتهِ- بطريقةٍ عقليةٍ استدلالية،وليس من مانع انْ نبدأ بما نقلَهُ القاضي عن شيخهِ ابي علي الجبائي الذي يرى انَّ في الكلام حاجةً للحركة[1]،بيدَ انَّ القاضي يرى خلاف ذلك إذ يقول:((انَّ الكلام ليس بحركةٍ،لانَّهُ مدرك مسموع.ويستحيل ذلك في الحركات فيما قلته،بل يجبُ كونها متضادة.والحروف تتضاد عند شيوخنا على خلاف تضاد الحركات.وكل ذلك يُبطل القول بانَّ الكلام حركات مخصوصة.و هذا يبطلُ قول مَنْ حدَّ الكلام بانَّهُ حركات تقرعُ الهواء وتحصلُ في الجو مع تقطيع الهواء فتسمع كلاماً،وذلك قد دللنا على مفارقة الكلام للحركات في الحس))[2].ثم يؤكد القاضي أنَّ الكلام قد يكون في اللسان من دون أنْ يقرعَ الهواء((وقد يصحُّ عندنا وجود الكلام في لسان الانسان،وانْ لم يوصف ذلك بانَّهُ قرعٌ في الهواء او تقطيعٌ له))[3].ولابد لنا انَّ نوردَ نصاً آخر للقاضي فيه اجابة واضحة عن اغلب الاسئلة السابقة،فهو يقول:((ولا يجوز انْ يُحدَّ الكلام بانَّهُ الحروف الخارجة من مخرج مخصوص،لانَّ الخروج والتحرك يستحيل على الكلام في الحقيقة،فكيف يجوز انْ يُحدَّ بهِ.وبعد،فالقديم-تعالى ذكرهُ-لو فعلَ الكلام في جسمٍ ليس بذي مخرج

---

(١) ينظر:المغني ١٢/٧.

(٢) المصدر نفسه ١٢/٧.

(٣) المصدر نفسه ١٢.

لصحَّ* ،وكان كلاماً في الحقيقة،فلا يصحُّ إذن ما قاله،وكيف ندخل آلة الكلام في حدِّ الكلام مع العلم بانَّ الشيء لا يجوز انْ يُحدَّ الاّ بما يبينُ به من الصفات الراجعة اليه،دون ما يرجع الى سببهِ ووجه وجوده))[1].

يُخرج القاضي-اذن-الكلام من كونهِ حروفاً تخرجُ من مخرجٍ مخصوص،لانَّ الله قد يوجد الكلام في جسمٍ ليس له مخرج،كما انَّهُ يرفضُ انْ يكون الكلام قرعاً في الهواء.وهو امر يؤكد انَّ آلة الكلام ومخارج الحروف والحركات ليست سوى صفات هي في حقيقة امرها خارجة عن كينونة الكلام وماهيتهِ،لانَّ الكلام يتعلّق بما يسميَّه القاضي الاعتماد شرط المصاكّة،وهو امر يخرجُ الحركة بوصفها سبباً في توليد الصوت الموصوف بانَّهُ عرضٌ حالٌ في اللسان بوصف الاخير جوهراً.

وقد علّقَ الدكتور نصر حامد ابو زيد على هذهِ الصفة الصوتية من خلال رؤيتهِ للتعريف الاعتزالي للكلام لاسيما تعريف القاضي:بانَّهُ ماحصل فيه نظام مخصوص من الحروف المنظومة حصل في حرفين او حروف،وهذا((يربط اللغة بالدلالة الصوتية ويقصرها عليها،وهو من ناحيةٍ اخرى تعريف يتطابق مع تعريف ابن جني للغةِ بانها اصوات يعبّرُ بها كلُّ قوم عن اغراضهم،ولذلك لم يألُ المعتزلة جهداً في نفي صفة الكلام عن الله بوصفها صفةً ذاتيةً هي عين ذاته كما ذهبَ الاشاعرة،بل ذهبوا الى أنها صفة من صفات الفعل.ووصفُ الله بانَّهُ متكلّم معناها عند المتعزلة انَّهُ يخلقُ كلاماً في شجرةٍ يسمعهُ النبي،ولذلك ذهبوا الى انَّ القرآن مخلوق غير قديم))[2].

انَّ ما قالَهُ الدكتور نصر حامد ابو زيد من انَّ التصوُّر الاعتزالي للكلام-بوصفهِ جنساً صوتياً- يتجلىّ فيما قررَّهُ ابن جني في انَّ اللغة عبارة عن اصوات يعبّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم.اجدُ انَّ فارقاً منهجياً كبيراً بين التصور الاعتزالي للكلام وبين تصوّر ابن جني له.إذ إنَّ ابن جني كان يهدفُ

* وهو أمر اكّدَهُ الامام علي (ع) من قبل-وهو يصف الذات الالهيّة.إذ قال((...يخبرُ لا بلسان ولهوات...إنّما كلامهُ سبحانَه فعلٌ منه انشأهُ ومثّلَهُ))(شرح نهج البلاغة ٨٢/١٣).

(١) المغني ١٢/٧

(٢) مدخل الى السيميو طيقا ٩٢.

الى تقصيِّ الغرض من الكلام الذي يظهرُ على شكل اصوات-من دون انْ يلتفت الى طبيعة الكينونة الصوتيَّة-في حين يبحثُ المعتزلة عن تصورٍ داخلي لحقيقة الكلام او تقصيِّ الماهيَّة الكلاميَّة.أتتحققُ في الاصوات؟ثمَّ ماهي الطبيعة المكوِّنة لهذهِ الاصوات؟ومن ثمَّ البحث عن كيفيَّة تحقق هذهِ الماهيَّة او الكينونة الكلاميَّة.الأمر الذي دفعَ التفكير الاعتزالي ليصبحَ تفكيراً عميقاً يهدف الى سبرِ اغوار البناء الداخلي للكلام مما يجعلُ احالة التفكير الاعتزالي بهذا الشأن-الى ما قاله ابن جني-امراً غير دقيق،لاسيما انَّ الاخير كان يتحدَّث عن نظرةٍ فوقيَّة تتعلّق بوظيفة الكلام.لاجل هذا فانَّ المطابقة التي تحدَّثَ عنها الدكتور نصر حامد ابو زيد بين ما قاله المعتزلة وبين ما قررّهُ ابن جني تصبح مسالةً تحتاج الى اعادة نظر.وعلى اية حال فانَّ ما قررَّه المعتزلة يدفعُ بنا دفعاً الى أنْ نضعَ اليد على الحدود الفاصلة بين ما يدخلُ تحت حدِّ الكلام لمعرفة ماهيتهِ وجنسه ومادتهِ،وبين ما ينضوي تحت ما يمكن تسميته بالاسباب التي تنتج الكلام او ما يسميه القاضي بـ((آلة الكلام)).لذلك يجبُ انْ نبدأ بمعرفة طبيعة المادة التي تُشكّل الكلام بوصفهِ جنساً مستقلاً ذا خصائص مستقلة ايضاً.على انَّ شيوخ المعتزلة لم يتفقوا جميعاً على تاليف حدٍّ موحدٌ للكلام الاهي ولاسيّما انَّ ابا علي الجبائي يُخرج الكلام من دائرة الصوت ليدخلَهُ تحت مفهوم الحروف.

وقد امتدَّ الخلاف ليصل إلى أولئك الذين اتفقوا على الطبيعة الصوتية للكلام.وقد تجلى هذا الخلاف في الحركات وفي المحل وفي الاسباب التي كونت الكلام بوصفهِ صوتاً مدركاً.ولايفوتنا انْ نؤكدَ فكرة((الجوهر الفرد))التي تتصفُ باهميَّة عالية في تحديد طبيعة الكلام وفي الحكم على انَّهُ عرَضٌ يحلُّ وجوباً في الجوهر.كما انَّ تأليف الكلام كان قد أسس على هديٍ من مفهوم التجاور في الجواهر الفردة ثمَّ اقصاء صفة التأليف-بمفهومها اللغوي-من الكلام اعتماداً على فكرة أنَّ العرضَ لا يدخلهُ عرض آخر-ولاسيما أنَّ التأليف في المفهوم الاعتزالي هو عرض ايضاً.وهي مسالة سنعرض لها بعد حين،وذكرها هاهنا إنّما كان للاحاطة العامة بالأسس التي استندَ اليها التفكير الاعتزالي-التي سوف نفصّلُ الكلام فيها انْ شاء الله.مبتدئين بنصٍ للقاضي يوضحُ فيه طبيعة الكلام عند المعتزلة

على نحوٍ عام،يقول:((والذي يذهبُ اليه شيوخنا:انَّ كلام الله عزَّ وجلّ من جنس الكلام المعقول في الشاهد،وهو حروف منظومة واصوات مقطّعة-وهو عرضٌ يخلقُهُ* الله سبحانه في الاجسام على وجه يسمع،ويُفهم معناه،ويؤدي الملك ذلك الى الانبياء-عليهم السلام-بحسب ما يأمر به عزَّ وجلَّ ويعلمهُ صلاحاً،ويشتمل على الامر والنهي والخبر وسائر الاقسام،ككلام العباد.ولا يصح عندهم اثبات كلام قديم مخالف لكلامنا،كما لا يصح اثبات حركة قديمه.ولا يصح اثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول ايضاً،على ما يقوله بعضهم من انَّ الكلام قائمٌ بنفسهِ))[1].من هنا لابدَّ من الاشارةِ الى انَّ المعتزلة اتخذوا من اللغةِ وسيلةً لترسيخ عقيدتهم الاعتزالية التي تؤكد حدوث القرآن بوصفهِ كلاماً معقولاً لا يختلفُ عن جنس الكلام الانساني.

-علينا-إذن-ان ننعمَ النظر مدققين في الاسس العامة التي ابنى عليها الحكم اللغوي الاعتزالي،بوصفهِ الاطار العام الجامع للفرق الاعتزاليّة.ولذلك يمكن انْ نحدِّدَ المعالم العامة التي تميِّزُ المعتزلة من سواهم من خلال اقوال القاضي عبدالجبار نفسها إذ يؤكد ان الكلام الالهي المتمثل في ((النص القرآني الشريف)) لا يختلف عن جنس الكلام المعقول في الشاهد.مما يؤصل قولنا في بداية البحث من انَّ المعتزلة لا يرون في الكلام الالهي ايَّ اختلافٍ عن الكلام البشري ومن ثمَّ فانَّ الاحكام التي ترد عن المعتزلة في الحكم على الكلام الالهي انمّا تمثلُ الاحكام نفسها التي تتعلقُ بالكلام البشري،مضيفاً صفة المعقول للكلام البشري لِيقصي من هذا التحديد كلَّ ما يتصل بما يمكن انْ نسميه النظم الحروفي الذي يصدر عن الطيور-مثلاً-ثم يؤكد القاضي قولَهُ بمشابهة الكلام الالهي لكلام العباد إذ يقول واصفاً الكلام الالهي:((ويشتملُ على الامر والنهي والخبر وسائر الاقسام،ككلام العباد))[2].ثم يردف قائلاً:((ولايصحُ اثبات كلام محدث مخالف لهذا المعقول

---

* ومن الجدير بالذكر انَّ الامام علي (ع) كان قد اكّدَ-قبلَ المعتزلة-حدوث الكلام الالهي بقوله:((وإنّما كلامُهُ سبحانَه فعلٌ منهُ انشأهُ ومثّلهُ،لم يكن من قبلِ ذلك كائناً،ولو كان قديماً لكان الهاً ثانياً))شرح نهج البلاغة ١٣/٨٢.

(١) المغني ٧/٤.

(٢) المصدر نفسه ٧/٤.

ايضاً))[١].انَّ ما نريد انْ نخلصَ اليه من خلال هذا التقويـم الـذي انبنى على نصٍ واضحٍ للقاضي عبدالجبار هو تاكيد القول بأنَّ الاحكام الاعتزالية على الكلام الالهي انَّما تعني الاحكام المتعلقة بالكلام البشري نفسها.ومن ثمَّ يمكن انْ نحدِّدَ طبيعة الكلام البشري-في ضوء الحكم الاعتزالي-بانهُ حروف منظومة أو اصوات مقطَّعة.

بيدَ اننا سنجدُ التعريف الذي نقلَهُ لنا القاضي بوصفهِ تحقيقاً يقتربُ من أنْ يكونَ شاملاً لآراء المعتزلة في هذا الشأن،تعريفاً لايستقيم في نظر القاضي عبدالجبار الذي ذهبَ الى انَّ المختار((في حدِّ الكلام:انَّهُ ما حصلَ فيه نظام مخصوص من هذهِ الحروف المعقولة،حصل في حرفين أو حروف.فما اختصَّ بذلك وجبَ كونهُ كلاماً،وما فارقَهُ لم يجب كونه كلاماً))[٢].

ثمة اتفاق-إذن-يجمعُ المعتزلة في الحكم على الكلام الالهي في انَّهُ لا فرق بينَهُ وبين الكلام البشري المعقول،ويبدو انَّ صفة((المعقول))كما بينها القاضي عبدالجبار تؤكد تعلق الكلام بالانسان العاقل مما يبعدُ من ذلك كلام الطير الذي قد يكون منظوماً من حرفين أو حروف((إلاّ إذا وقع ممن يفيد أو يصحُّ انْ يفيد،فلذلك لا يوصف منطق الطير كلاماً،وان كان قد يكون حرفين أو حروفاً منظومة))[٣].واجدُ انَّهُ من المهم أنْ نستطلع آراء عددٍ من المعتزلة فيما يتعلق بالنص القرآني الكريم.

اشارَ الجاحظ الى ما يلفت الانتباه ولاسيما انَّ المعتزلة يقفون صفاً واحداً لدعم فكرة خلق القرآن الكريم بوصفهِ عرَضاً قد يكون اصواتاً او حروفاً-بيدَ انَّ المثير يتجلى في راي معمر بن عباد السلمي،وابي كلَدة،وعبدالحميد،وثمامة بن اشرس،إذ((إنَّ افعال الطبيعة مخلوقة على المجاز دون الحقيقة))[٤].وهذا يدفع هؤلاء الى القول:((انَّ القرآن ليس بمخلوق الاّ على المجاز))[٥].وعلى هذا

---

(١)المغني٧/٤.

(٢)المصدر نفسه ٧ /٦.

(٣) المصدر نفسه ٦/٧.

(٤) رسائل الجاحظ ٢٨٨/٣.

(٥) المصدر نفسه ٢٨٩.

يبين الجاحظ انَّ هؤلاء زعموا((انَّ القرآن هو الجسم دون الصوت والتقطيع،والنظم والتأليف،وانَّهُ ليس بصوتٍ ولا تقطيع ولا تأليف،إذ كان الصوت عندهم لا يخترع كاختراع الاجسام المصورة،ولايحتمل التقطيع كاحتمال الاجرام المتجسدة،والصوت عرضٌ لايحدث من جوهر الاّ بدخول جوهر آخر عليه،ومحال انْ يحدث الاّ وهناك جسمان قد صكَّ احدهما صاحبَهُ،ولابدَّ من مكانين:مكان زال عنهُ،ومكان آلَ اليه–ولابدَّ من هواءٍ بين المصطكّين.والجسم قد يحدثُ وحده ولاشيء غيره،والصوت على خلاف ذلك...والصوت لايكون الاّ عن علةٍ موجبةٍ،ولايكون الاَ تولداً ونتيجةً،ولايحدثُ الاّ من جرمين،كاصطكاك الحجرين،وكقرع اللسان باطن الاسنان،والاّ من هواءٍ يتضاغط،وريحٍ تختنقُ،ونار تلتهبُ،والريح عندهم هواء تحرَّك،والنار عندهم ريحُ حارَّة.وهكذا الامر عندهم))[1].وهو امر يؤكد على نحوٍ واضح انَّ الكلام عندهم يُفعل باسباب،تلك الاسباب التي رفضها ابو هاشم والقاضي لانها تتعارض مع صفة التنزيه الالهيَّة.وللجاحظ رأي مستقل في طبيعة القرآن الكريم بوصفهِ نصاً لغوياً وجسماً متحققاً كذلك،إذ يقول:((والقرآن على غير ذلك،جسم وصوت،وذو تاليفٍ وذو نظم،وتوقيع وتقطيع،وخلقٌ قائم بنفسه،مستغنٍ عن غيره،ومسموع في الهواء،ومرئي في الورق،ومفصَّل وموصَّل،واجتماع وافتراق،ويحتمل الزيادة والنقصان،والفناء والبقاء،وكلَّ ما احتملتهُ الاجسام،ووصفت به الاجرام وكلَّ ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز وتوسّعِ اهل اللغة))[2].وكما اكدنا غير مرة بانَّ القاضي ينزعُ الى النظر العقلي الاستدلالي ليثبت رايَهُ في القضية التي هي موضع مناقشة،فقد اثبت انَّ الكلام إنما هو حروف منظومة أو اصوات مقطّعة مما يعني انَّ الكلام عندهُ خاضعٌ الى ما يسمى بـ((النظام)).يمكن القول بعبارةٍ اخرى انَّ تقطيعَ الاصوات أو انتظام الحروف بوصفها مرحلة تاليف لكينونة الكلام لكي يصبح كلاماً معقولاً متداولاً

(١) رسائل الجاحظ ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٩٠-٢٩١.

إنما تعني الحدوث ليصبحَ((النظام))* مقابلاً للحدوث،إذ إنَّ الحادث يجبُ انْ يتوالى تباعاً في ضوء ((نظام)) مقيَّد يفضي الى استعمال الكلام بوصفهِ وسيلةً للتفاهم تخضعُ على نحوٍ أو آخر الى نظام يتمثَّلُ بالحدوث إذ لابدَّ لمن يخضعُ((للنظام))انْ يكونَ حادثاً.فالحروف ينتظمُ بعضها مع بعضها الآخر بمفهوم المكون الزماني(الحدوث)وكذلك الحال مع الكلمات والجمل.هذا التوالي في الانتظام لا يحصلُ الاّ وهو حادث،لانَّ الذي يكون قديماً لن يكون منتظماً متوالياً لانَّهُ يكونُ قد حصلَ دفعةً واحدةً،وهو امر يقودهُ الى عدم الانتظام،إذ إنَّ((زيداً))لن تكونَ بأحسنَ حال من((ديزاً))او((يزداً)).

ولكي يمكن أن يكون الكلام معقولاً لابدَّ له أنْ يكون حادثاً((لأنَّ كونَهُ قديماً يمنعُ من اختصاصهِ بالوجه الذي إذا حدث كان كلاماً،ويخرجهُ من كونهِ معقولاً،ويحيل كونهُ مفيداً،فيجبُ إذن كونهُ محدثاً))[1].لذلك تبنى فائدة الكلام على مفهوم الحدوث إذ إنَّ الكلام((يجبُ انْ يكون له ترتب في الحدوث مخصوص ليفيدَ وليدل،فانّا نعلمُ انَّ هذهِ الحروف إذا لم تترتب ترتيباً مخصوصاً لم يُستَفَدْ بها في شيء،فلهذا لو لم يُرتَّب قول القائل:محمد رسول الله،على الوجه الذي ذركناه، لم يمكن انْ يستفاد منهُ ذلك،وهذا في الشيء الواحد ممتنع،وفي القديم ايضاً ممتنع،بل لابدَّ أنْ تكونَ حوادث،حتى يكون عند وجود الحرف الثاني قد عُدِمَ الاول،وان يكونَ الاول متجدد الوجود في حال إدراكنا له))[2].

ثمَّ لنا انْ نقول:ماذا يعني المعتزلة بالحروف المنظومة والاصوات المقطعة؟اهي عملية النظم نفسها التي فهمها اللغويون والبلاغيون؟ام هي عملية النظم التي تجلّت في نظرية النظم الجرجانية؟إذا ما انعمنا النظرَ في نصوص المعتزلة تلك التي تتعلق بعملية نظم الحروف سنجدُ انفسنا امام تفكير عقيدي خالص ينزعُ الى انَّ عملية النظم إنْ توفرت في الحروف فلابدَّ انْ تكون-إذن-حادثةً مخلوقةً لينتهي بنا الامر الى أنَّ القرآن الكريم محدث مخلوق((فامّا قول مَنْ قال:انَّ الحروف يحدثُ فيها التأليف

---

* النظام هنا بمعنى الترتيب.

(١) المغني ٨٥/٧.

(٢) المحيط بالتكليف ٣١٩.

فتكون كلاماً فغلط؛لانَّ وصفنا للحروف بانها مؤلفة نعني بهِ انَّ بعضها يتلو بعضاً في الحدوث،تشبيهاً بالجواهر التي يجاور بعضها بعضاً من غير مسافة،وهذا مقصدنا إذا وصفنا الحروف بأنها منظومة،لانَّ الدلالة قد دلَّت على انَّ الحروف عرض فلا يجوز انَّ يحلّها التأليف كالجواهر))[1].وهو أم يدفعنا إلى القول بأنَّ عمليّة النظم التي تلحق الحروف تؤكد علاقة الزمن بمفهوم النظم عند المعتزلة إذ إنها تعبر عن عمليّة تتابع متقنة في خلق الحروف وتواليها لتتكون منها الكلمات التي تنتظم هي أيضاً في جمل ومن ثمَّ في نصوص.

هذا الانتظام أو التأليف يشبه ائتلاف الجواهر الفردة بعضها مع بعضها الاخر-تجوزاً في التشبيه- والاّ فانَّ التأليف لايجوز أنْ يدخلَ الكلام على أنَّ هذا الكلام عرض.لذلك يمكن القول انَّ مصطلح ال((النظم))يتعلق بالجواهر الفردة حسب لأنها تشكّلَت على أنها أجزاءٌ لا تتجزء ومن ثمَّ فهي أجسام يصح عليها التأليف والانتظام.فإذا وصفت هذهِ الجواهر بأنها منظومة جاز أنْ يوصف ما ذكرناه من الحروف بأنهُ منظّم امّا حينما يتعلق الامر بالكلام سواء أكان أصواتاً أو حروفاً فإن عملية النظم ستنضوي تحت مفهوم التتابع أو التوليد الزماني وقد ننعتُ الكلام بالتأليف على سبيل المجاز تشبيهاً له بالتأليف الحاصل في الجواهر.

وإذا ما رجعنا الى تحديد ماهيّة الكلام سنجد خلافاً قائماً بين أبي علي الجبائي والقاضي عبدالجبار،فقد فرَّقَ أبو علي بين الحروف والأصوات إذ قال:((انَّ الحروف غير الاصوات،وإنَّ الكلام هو الحروف))[2].من هنا نجدُ الجبائي يؤكد انَّ الحروف هي الكلام دون الاصوات وهذا ما اشار اليه القاضي بوضوح إذ قال:((فعلى طريقتهِ الاقتصار في حدِّهِ على انَّهُ الحروف اولى،لانَّ عندهُ أنها الكلام دون الاصوات-ولذلك يقول في المكتوب والمحفوظ:انهما كلام،وان لم يقارنهما

---

(١) المغني ٧/٢٠٦-٢٠٧.

(٢)المصدر نفسه ٧/٧.

الصوت))[١]ولعلَّ من الفائدة انْ ندعَ مناقشة راي الجبائي* الى حين لنتعرَّفَ على راي ابي هاشم الذي جمعَ فيه بينَ الحروف والاصوات وذلك في قوله:((انَّ الحرفين والحروف متى حصلَ فيها هذا الضرب المعقول من النظام فيجبُ كونها كلاماً،ولايكون بهذهِ الصفات الاّ وهو اصوات مقطّعة))[٢]،إذ يبدو أنَّ هذا التعريف للكلام بوصفهِ جامعاً بين الاصوات والحروف-أعني أنَّ الأصوات المقطّعة تعني عندهُ الحروف المنظومة-وهذا ما سيأتي تفصيلهُ بعد حين- لم يكن مغايراً لما قاله القاضي بل هذا أمر أكدهُ القاضي بقولهِ:((وأبو هاشم ربّما جمعَ بينهما في ذكر حقيقة الكلام على طريق الكشف والايضاح،لا لأنّهُ محتاج إليه))[٣].

فيتبيّن لنا أنَّ أبا هاشم إنّما جمعَ بين الأصوات والحروف لعمليَّةٍ كشفيَّةٍ خالصة والاّ فلا فرق بين ماقاله أبو هاشم وما قاله القاضي في هذا الباب.وفي الحق انَّ هذهِ المسألة تتاكد لنا من خلال المنهج العلمي الذي يستعملهُ المعتزلة عامةً وأبو هاشم والقاضي خاصة.فالعمليَّة الكشفيَّة التي تأكدت عند أبي هاشم-وهو يعرِّف الكلام-وضحّها القاضي بقوله:((وانّما يذكر شيوخنا في ذكر حدِّ الحي:انّهُ الذي لايتعذر كونه عالماً قادراً.ويجمعون بين الصفتين،لأنَّ حظَّ كلٍّ واحدةٍ منهما حظ الأخرى في أنها إنّما تصح لكونه حياً،فيصحُ الجمعُ بينهما للكشف.وليس كذلك حال كون الكلام حروفاً وأصواتاً،لأنَّ كونَهُ أصواتاً قد يحصلُ ولا يكون كلاماً،ولا يحصلُ حروفاً منظومة الاّ وهو كلام))[٤].

فكأنَّ القاضي يؤكد من خلال هذا النص استعمال العقل في الكشف عن الحقائق على نحوٍ عام والكلام على نحوٍ خاص،لذلك يبيّن القاضي أنَّ أبا هاشم إنّما جمعَ بين الحروف والأصوات عند تعريفه للكلام لأسباب كشفية مما يؤكد عدم تقاطع القاضي مع أبي هاشم-على الرغم من أنَّ

---

(١) المغني ٧/٧.

* الجبائي انّما هو لقبٌ يطلق على ابي علي دون ابي هاشم.

(٢) المصدر نفسه ٨/٧.

(٣) المصدر نفسه ٨/٧.

(٤)المصدر نفسه ٨/٧.

القاضي لا يؤيد الجمع بينهما حتى في حالة الكشف،لأنَّ الأصوات عنده ليست سوى أعراض زائلة،وانَّ الحروف المنظومة يجبُ أنْ تكون كلاماً وبالمقابل فإنهُ قد يحصلُ أصواتاً ولايكون كلاماً[١].

يخلُص القاضي-إذن-إلى انَّ كلاً من الأصوات والحروف ليست سوى أعراض حسب،فعندما نقول إنَّ الكلام هو حروفٌ منظومة على وجه مخصوص لايجوز أنْ نضفي عليها عرضاً آخر((لأنَّ ذلك يستحيل على الأعراض على ما سبق بيانه))[٢].وهذا يؤكد عرضيَّة الحروف ولأنَّ الحروف المنظومة اصوات مقطَّعة عند القاضي-وهذهِ الأخيرة هي عرض ايضاً فلابدَّ-إذن-أنْ تكون الحروف أعراضاً ايضاً.

إنَّ الاعتباطية التي تحكم العلاقة بين اللفظ/المعنى أو الاسم/المسمى لم تكن نتاجاً عرضياً في التفكير الاعتزالي-ابتداءً من المواضعة الاولى للغة-إذ إنَّ مرجعيَّة التفكير الاعتزالي كانت قد اكّدت الانفصال البنائي في التكوين الشيئي بمعنى انَّ التفكير الاعتزالي المؤسس على فكرة الجوهر الفرد- الذي يفسر بناء الاشياء على وفق مفهوم التجاور سيقود بالضرورة الى انْ تبقى فكرة الانفصال مستمرةً على مستوياتٍ اخرى من مثل اللفظ/المعنى أو الاسماء/المسمّيات ولاسيما انَّ ثمَّة مبدئين على نحو مايقول الجابري((يحكمان الرؤية البيانية((العالمة))للعالم،...مبدأ الانفصال ومبدأ التجويز.والمبدأن متكاملان وتكرسهما على نطاق واسع نظرية الجوهر الفرد وتنص هذهِ النظرية،كما راينا على أنَّ العلاقة بين الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام والأفعال والأحساسات وكل شيء في هذا العالم هي علاقة تقوم على مجرد التجاور وليس على الاحتكاك ولا على التداخل،والنتيجة هي انَّ هذهِ العلاقة هي علاقة اقتران وحسب وليس علاقة تأثير.وواضح انَّ مثل هذا التصور لايدع مجالاً لفكرة القانون أو السببيَّة))[٣].مما يؤكد أنَّ العلاقة القائمة بين الألفاظ/المعاني إنّما تتأسس على فكرة

(١) ينظر:المغني ٨/٧.

(٢) المصدر نفسه ٨/٧.

(٣) بنية العقل العربي ٢٣٩.

الاعتباطية التي تحكمها المواضعة المقرونة بالقصدية والاشارة لتوفّرَ علاقات خارجيَّة مبتعدةً عمّا يسمى بالسببيَّة،إذ((إنَّ الجواهر الفردة متماثلةٌ كلهُّا من جميع الوجوه فلا يمكن أنْ يكون بعضها مؤثراً في بعض،لأنَّ التأثير،والتأثر لا يكون إلاّ بين مختلفات،إذ يجبُ أنْ يكون في المؤثر من القوةِ،أو مما يوجب التأثير،اكثر مما في المتأثر وهذا لا يصح بالنسبة للجواهر الفردة لأنها عندهم متساوية متماثلة لا اختلاف بينها ولا تفاوت ... فالجواهر الفردة التي يتألف منها الجسم تبقى منفصلةً مستقلةً،لأنَّ اجتماعها،كما قلنا،لايكون بالتداخل بل بالتجاور،وهذا مما لايترك مجالاً للسببية...والجواهر الفردة عندهم كما انها لا تتداخل فهي ايضاً لا تتغير بل تبقى متماثلةً مادامت موجودة...والتغير إنّما يكون في الأعراض...وهي إنّما سميت أعراضاً لانها تتغير...على انَّ العرض لايبقى زمانين.غير أنَّ تغير الاعراض،اعني حدوثها وزوالها،لايحدث في نظر المتكلمين نتيجة تأثير طبيعي.بل لقد قاوموا فكرة((الطبع))والتأثير بالطبع لاثبات أنَّ ا لله هو الفاعل لكلِّ شيء وانَّهُ يخلقُ الاشياء خلقاً مستمراً.وهذا يعني انَّهُ عندما يخلقُ ا لله جوهراً يخلق معه في نفس الآن ايَّ عرضٍ شاء،وبما انَّ الاعراض لاتبقى زمانين،فانَّ كلَّ عرض يخلقهُ ا لله في ذلك الجوهر يزول ويفنى في((ثاني حال وجوده))اي في الان التالي للآن الذي وجد فيه))[1].ولابدَّ من التذكير بأنَّ مفهوم الأعراض عند أرسطو لايدخلُ بوصفهِ عنصراً في تحديد ماهية الجواهر كما انَّ الجوهر قد يكون مفهوماً وقد يكون ذاتاً.اما الجواهر عند المتكلمين فلا يمكن لها ان تكون مالم تحل بها الاعراض.على انَّ الاعراض قد تكون عند ارسطو والمتكلمين اوصافاً أو احوالاً،بيدَ انَّ العرض عند المتكلمين يجبُ انْ يحلَّ في الجواهر،وعلى العكس من هذا عند أرسطو الذي يعدُ العرض وصفاً قد يحل أو لا يحل في الجواهر[2].

الأمر الذي يعني انَّ المعنى لا يُنظر الاّ في اثناء النظم باعتبار النظم هو العرض الذي يحلُّ بالكلمات،امّا المفردات فهي خارج ذلك النظم تشبه الجواهر الفردة المنفصلة المستقلة.

---

(١) بنية العقل العربي ١٩٣.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ٣٨٦-٣٨٧.

١-الكلام والمحل

واذا عدنا الى الكلام والمتكلم ومعرفة محل الكلام وجدنا انَّ القاضي عبدالجبار يرى انَّ المتكلّم هو مَنْ فَعَل الكلام وليس مَنْ قام به الكلام،إذ لو كان للمحل علاقة لا صبحَ اللسان هو المتكلّم بدلاً من الانسان الذي بوصف-عادةً-بانَّهُ متكلّم،مضيفاً الى هذا انْ يكون المتكلم قد فعلَ الكلام بقصدهِ ووعيه ودرايتهِ لانّهُ إنْ لم يكن بهذا الوصف فلا يصحُّ انْ يُنعت او يوصف بانّهُ متكلّم.فالمصروع مثلاً لايقال له متكلم إذ يقولون عنهُ انّهُ يتكلم بلسان الجن.وهذا دليل على انَّ المحل لا يصحُّ أنْ يكون متكلماً كما هي الحال مع الصدى الصوتي إذ لا يحق له الوصف بأنّهُ متكلمٌ لأنَّ المتكلّم هو مَنْ فعلَ الكلام وليس مَنْ قام به الكلام[1].كما انّهُ ليس من الواجب انْ يكون لمحل الكلام اسمٌ مشتقٌ يدلُ عليه إنّما يتعلق الاسم بفاعلهِ فيقال((متكلم))لانّهُ فعلَ الكلام وفي هذا يقول ابو اسحاق* :((إنَّ العلةَ التي لها اختصَّ الكلام بانهُ لم يشتق لمحلهِ منهُ اسم انهُ يدرك المحل بادراكه،وما يمنع من ادراك احدهما يمنعُ من ادراك الآخر،ولذلك يفارق سائر المدركات،فلمَّا كان الحال في حكمهِ مع المحل ماقدمناه لم تمسُّ الحاجة الى أنْ يشتق للمحل منهُ اسم،لأنَّ الاشتقاقات إنّما تراد للفروق وفيما يعقلهُ الانسان،ولّما عرفوا تعلّق الكلام بفاعلهِ من حيث علموه موافقاً بحسب قصدهِ وارادتهِ اضطروا الى أنْ يضعوا له اسماً مشتقاً من الكلام يفرقُ بينَهُ وبين غيره))[2].

ويؤكد القاضي في هذا الشأن رأي ابي اسحاق بقوله:((وعلى هذهِ الطريقة وصفوا فاعل الصوت بأنه مصوت،ولم يشتق لمحله منهُ اسم-واضافتهم الصوت إلى المحل نحو قولهم:هذا صوت الطست وغيرهِ لاتقدح فيما قلناه:لأنَّ الاضافة ليست من الاشتقاق بسبيل))[3].

---

(١) ينظر:المغني ٤٨/٧-٥٤.

* وهو ابراهيم بن عياش البصري،قال القاضي وهو الذي درسنا عليه اولاً،وهو من الطبقة العاشرة-المحيط بالتكليف ٤٣٤.

(٢)المغني ٣٤/٧.

(٣)المصدر نفسه ١٦١/٧.

ولابد من الاشارة إلى أنَّ الكلام يحتاج إلى المحل سواء أكان هذا المحل حياً أم ميتاً وبهذا يختلف عن الارادة التي تقتصر على المحل الحي(١).كما انَّ الكلام يحتاجُ الى بنيةٍ مخصوصة كي يصبحَ كلاماً،وفي هذا الشأن ينقلُ لنا القاضي رأياً لابي على الجبائي يذهبُ فيه الى القول في الكلام((انَّهُ يحتاجُ في وجودهِ في المحل الى بنيةٍ مخصوصة* والى حركة،ويسوي في ذلك بين مايوجد من فعلهِ تعالى أو من فعلنا؛كما يقوله في حاجة العلم الى الحياة))(٢).

وهو امر يدفعنا الى القول بان المعتزلة اجمعوا على انَّ للكلام محلاً يُخلق فيه بيدَ أنَّ هذا لا ينفي وجود خلافاتٍ لعددٍ قليل منهم من انَّ الكلام يتخذُ أكثر من محل خاصةً إذا تعلق الامر بالكلام الالهي،إذ إنَّ أبا علي الجبائي يرى أنَّ الله يخلق كلامَهُ في أكثر من محل((ولعلَّ مرجع قول شيخنا هذا هو رايه في أنَّ العرض يحلُ مكانين فأكثر.والقرآن عرض فيجوز إذن أنْ يحلَّ مكانين فما فوق مع أنَّهُ شيء واحد))(٣).ويذكر الاستاذ علي فهمي خشيم أنَّ طائفةً من المعتزلة ترى خلاف مايرى الجبائي ويعلق على ذلك بأن((ما كان احدٌ ممن لايذهبون هذا المذهب-كجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر- يسمحُ بانتقال القرآن من اللوح المحفوظ،او انْ يوجد في مكان غير مكان واحد في وقتٍ واحد))(٤).

ويبدو انَّ رأي ابي علي الجبائي في تعدد المحل يسايرُ رأيهُ في الحكاية والمحكي((وقد ردَّ الجبائي على مَنْ ذهبَ إلى أنَّ القرآن المكتوب المحفوظ المتلو هو حكاية للقرآن في اللوح المحفوظ.فقال إنَّ هذا غير جائز،((وكلام الله سبحانه لا يُحكى لأنَّ حكاية الشيء أنْ يؤتى بمثلهِ،وليس أحدٌ يأتي بمثل كلام الله))*))(٥).فيذهبُ بنا ذلك الى القول بانَّ التفكير العقيدي هو الذي يقود التفكير اللغوي

---

(١) ينظر : المغني ٧/٣٠.

* البنية عند المعتزلة هي((تاليف واقع على وجهٍ ما-بنية العقل العربي ص٢١١.

(٢)المغني ٧/٣١.

(٣) الجبائيان ١٥.

(٤) الجبائيان ١١٥ .هذا النص مقتبس من مقالات الاسلاميين ج٢ ص٢٤٣.

* مقالات الاسلاميين ٢/٢٤٣.

(٥) الجبائيان ١١٦.

قوداً.لقد حرص ابو علي الجبائي على انْ يكون القرآن الكريم-بوصفــهِ نصــاً لغويــاً إلهيــاً-معجــزاً لا يستطيع أحدٌ انْ يأتي بمثلهِ لذلك أكّد ضرورة انْ تكون الحكاية هي المحكي والاّ فإنَّ الحاكي سيكون قادراً على الأتيان بمثل المحكي،لذلـك كـان الجبـائي يؤكـد وجـود أكـثر مـن محـل للكـلام الأِلهـي أو البشري على الرغم من كونهِ شيئاً واحداً.

ويؤيد الشهرستاني قول الجعفرين إذ قال:((وحكى الكعبي عن الجفرين انهما قـالا:إنَّ ا لله تعـالى خلقَ القرآن في اللوح المحفوظ،ولا يجوز أنْ يُنقَل إذ يستحيل أنْ يكون الشـيء الواحـد في مكـانين في حالةٍ واحدة،وما نقرؤهُ فهو حكاية عن المكتوب الاول في اللوح المحفوظ،وذلك فعلنا وخلقنا))[1].

وفي الحق انَّ المعتزلة قد اختلفوا في هذهِ القضية،فمنهم من جعلَ للكلام محلاً بعينهِ،وهذا ما أكـدهُ ابو علي بن خلاّد أحد شيوخ القاضي إذ رأى أنَّ الكلام لايوجد إلاّ في الهواء.وهو أمـر ضـربَ عنـه القاضي الى((أنَّ الكلام حكمةُ مقصو على محلّه فلا يحتاج إلاّ إلى مجرد المحل،منعنا ممـا يوجبـهُ شيخنا أبو علي بن خلاد،وهو أنْ لا يوجد الكلام إلاّ في الهواء،وقلنا:إنَّ الهواء وغـير الهـواء سـواء في صحـة وجود الكلام فيه))[2]فاذا أنعمنا النظر في رأي أبي الهذيل العلاف وجدنـا أنفسـنا أمـام تفسـير آخـر للمحل إذا ما تعلق الأمر بالكلام الأِلهي،فقد ذكر الشهرستاني جملةً من مفرداتهِ الـتي انفـردَ بهـا عـن أصحابـهِ.((قـال في كـلام البـاري تعـالى إنّ بعضـهُ لا في محـل وهـو قولـه((كـن))،وبعضـهُ في محـل كالأمر،والنهي،والخبر،والاستخبار.وكان أمر التكوين عنـدهُ غـير أمـر التكليـف))[3].ممـا يـدل علـى انفراد العلاّف في قسمة الكلام الألهي على قسمين إذا ما تعلق الأمر بالمحل،الاول أمـر التكويـن ممثـلاً بـ((كن))هذا القسم لا يتحدد بمحل اطلاقاً،أمّا القسم الثاني المتعلق بوجـود المكلفـين فلابـدَّ لـه مـن محل.

---

(١) الملل والنحل ٧٠.

(٢) شرح الاصول ٥٤٢.

(٣) الملل والنحل ٥١.

ويستعرض النيسابوري المعتزلي-وهو احد تلاميذ القاضي عبدالجبار المعتزلي-بعضاً من آراء شيوخهِ من المعتزلة في قضيَّة الكلام وعلاقتهِ بالمحل والحركة والبنية لاسيما انَّ الكلام عند اغلبهم جنس صوتي،الامر الذي يدفعهم الى البحث المتعلّق بعلاقة الكلام(الصوت)بعواملَ قد تكون طارئة على حقيقة الكلام-كما قررَّ ذلك القاضي-لانها تتعلق بصفاتهِ حسب،وهو امر يبتعدُ عن البحث في حقيقة الكلام وحدِّهِ في حين يُدخِل اخرون من المعتزلة العواملَ نفسها في بحث حقيقة الكلام لتصبحَ جزءاً من مكوناتهِ.لذلك فانَّ الحركة والبنية والمحل تتداخل بعضها مع بعضها الآخر عند الحديث عن الكلام وحقيقتهِ.ويتجلى هذا التصور في ما عرضَهُ النيسابوري في هذا الشأن،فالصوت عند ابي القاسم((لا يصحُ وجودهُ الاّ مع الصكّةِ))[1].كما لايجوز((وجود الاصوات الجهيرة الاّ مع الحركة))[2]في حين يرى ابو هاشم انَّ الصوت لايحتاجُ الاّ الى محله))[3]بيدَ انَّ النيسابوري يوردُ جملةً من الادلّة ليؤكّدَ انَّ الصوت لا يحتاجُ الاّ الى محلّه مستنداً في ذلك الى انَّ الصوت((حكمهُ مقصور على محلّه فيجبُ أنْ لا يحتاجَ في وجودهِ الى اكثر من محلّه))[4]وقد استمدَّ النيسابوري هذا الحكم قياساً على الكون في انَّ حكمَهُ مقصورٌ على محلّه فهو لايحتاجُ الى اكثر من المحل.ويستندُ النيسابوري الى دليلٍ آخر يبرهنُ انَّ الصوت لايحتاج الاّ الى محلّه إذ يرى انَّ العرض-والصوت عرض-يحتاجُ الى معنىً زائدٍ على المحل إذا كان المحل وحدهُ لايكفي في ظهور حكمهِ الذي يتبيَّن به من مخالفهِ.أمّا إذا((كان المحل وحدهُ في هذا كافياً، لم يجز أنْ يحتاجَ الى امرٍ سواه...يبيّن ذلك انَّ الكون،لمّا كان محلُّهُ في هذا الوجه كافياً لم يحتج الى اكثر من محلّهِ وقد علمنا انَّ المحلَّ في ظهور حكم الصوت يكفي،كما يكفي في ظهور حكم اللون والكون،فيجبُ انْ لايحتاج في وجودهِ الى اكثر منهُ))[5].

(١) المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه ١٥٠.

(٣) المصدر نفسه ١٥٠.

(٤) المصدر نفسه ١٥١.

(٥) المصدر نفسه ١٥٢.

وقد هيمنت قضيَّة التنزيه في هـذهِ المسألة لتصبحَ دليلاً آخرَ في تاكيد ارتباط الصوت بالمحل حسب،إذ إنَّ الصوتَ لو كان محتاجاً الى سبب آخر غير المحل لكان من الواجب القول((بانَّهُ تعالى لا يصحُ انْ يفعلَ الصوت الابسبب))[1]تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

وثمَّة مَنْ يرى انَّ الصوت محتاج الى الحركة مستنداً في ذلك الى انقطاع الصوت بانقطاع المصاكَّة والحركة((كما علمناه من حال الطست انَّهُ يطنُّ إذا نُقرَ فيه،واذا سكنَ وزالت تلك المصاكات انقطعَ الطنين على طريقةٍ واحدة))[2].

-وهذا هو مبدأ ابي على الجبائي-ويتخّذ النيسابوري من مبدأ السبب مُستنداً اساسياً في تاكيد عدم حاجة الصوت الاّ الى المحل إذ قال:((إنَّ ذلك إنَّما انقطعَ،عند انقطاع المصاكَّة،لا لانَّهُ يحتاجُ اليها في الوجود،بل لاجل انَّ احدَنا لا يجوز أنْ يفعلَ الصوت الاّ بسبب.وهذا كما نعلمُ انَّ احدَنا لايتمكّن من رمي السهم،إذا انقطع الوتر،على حدٍّ ما يتمكّن من رميهِ إذا كان القوس موتراً.وليس فيه دلالة على انَّ حركة السهم محتاجةٌ اليه،بل لانّا لا نفعل ذلك الفعل الاّ بآلة))[3].وهو امرٌ لا يخرج عمّا قاله القاضي من قبل.إذ عدَّ اللسان بمثابة الآلة حسب،اي اننا نحتاجُ الى اللسان بوصفهِ يجري مُجرى السبب في وجود الصوت،لذلك فانَّ اللسان لا علاقة له بكينونة الصوت(الكلام).

ثمّة نص آخر يوردهُ النيسابوري تظهرُ فيه آراء متباينة لطائفة من شيوخ الاعتزال،ويبدأ النص بالقول:((الذي يجري في كلام ابي القاسم،يقتضي انَّ الصوت لايجوز أنْ يوجد في الحرف المنفرد،وانَّهُ لابدَّ من جسمٍ رقيق كالهواء حتى يصحَّ أنْ يوجد فيه.وعند شيخنا ابي علي،الحرف يحتاج الى الحركة والبنية.فالحرف عندهُ غير الصوت،فاذا كان الحرف متلواً،وجد مع الحركة لانَّهُ يحتاجُ الى التلاوةِ،والتلاوة تحتاج الى الحركة.وكان ابو هاشم يقول اولاً،انَّ الحرف يحتاجُ الى

(١)المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ١٥٢.

(٢) المصدر نفسه ١٥٣.

(٣)المصدر نفسه١٥٣.

البنية،ورجع عنهُ فيما املاهُ آخراً من نقص الابواب.وقال ابو علي بن خلّاد،انَّ الحرف يحتاجُ الى بنية،ولايحتاج الى الحركة.وجرى في كلامهِ ما يقتضي انَّ الحرف لايوجد في جسمٍ رقيق كالهواء))[1]ثمَّ يوضح النيسابوري رايَهُ في هذهِ القضايا بالقول:((واعلم انَّ ماأوردناه من قبل،في انَّ الصوت لايحتاج الاّ المحل،قائمٌ فيما يكون حرفاً.وبعد،فقد علمنا أنَّ الصوت إذا جاز أنْ يوجد في محل لاحياة فيه،وقد علمنا انَّ تأليف الجماد كافتراقهِ فيجبُ انْ يصحَّ انْ يوجدَ في كلِّ محل.وبعد،فانَّ الذي يدلُّ ايضاً على انَّ الصوت قد يوجد في غير الهواء،انَّ الصوت يختلف حاله بحسب اختلاف حال هذهِ الاجسام التي هي الصفر والحديد،وانْ كانَ ما يجاورهُ من الهواء وحال ما يصطكُّ به على سواء.ولو حلَّ الهواء لكان لافرق بينَ انْ يضربَ الحجر على صفرٍ أو حديد ولكان لا فرق بينَ انْ يضربَ على قطعةٍ واحدة من صفر،وبين أنْ يضربَ على مجوَّف،بل كان يجبُ أنْ يسمع منهُ الطنين على حدٍّ واحد.وبعد،فانّا قد علمنا انَّ الاعتماد على الشفة يولّدُ الباء،والاعتماد على غيرها من اللهوات لايولدهُ،وذلك يدلُّ على انَّ الباء توجد في الشفه))[2].الامر الذي يدلُّ على انَّ اختلاف الاصوات يرجعُ الى اختلاف تركيب الاجسام وليس للهواء علاقة في ذلك[3].وقد يكون الهواء-في نظر النيسابوري-كالآلة لنا في كلامنا[4].

---

(١)المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ١٥٣-١٥٤.

(٢)المصدر نفسه١٥٤.

(٣)ينظر:المصدر نفسه ١٥٤.

(٤) ينظر:المصدر نفسه ١٥٥.

٢-الكلام بوصفه جنساً صوتيا

وإذا ما تركنا المحل لنتعرَّف على الكلام بوصفهِ صوتاً فإنَّ ثمة خلافاً بين شيوخ المعتزلة،فمنهم من يحدد الكلام بالصوت ويُعدهُ جنساً صوتياً شريطة أنْ يكون هذا الصوت مقطّعاً منظوماً.كما هي الحال عند القاضي عبدالجبار المعتزالي.

امّا ابو علي الجبائي فعلى النقيض من القاضي ذلك أنّهُ يرى ان الأصوات زائلة والكلام باقٍ متمثلاً بالحروف التي تحققت بوصفها نتاجاً للكتابة التي اصبحت عند الجبائي((شيئاً ذا بال في معنى الكلام،بل انَّ الكتابة والكلام مترادفان عندهُ(فالكلام عندهُ حروف تقارن الاصوات المتقطعة على مخارج الحروف)[1]فهو أعني الكلام ليس مجرد صوت وذبذبات تحدث بوساطة الحلق والفم واللسان،وانّما لابدَّ ان يكون هذا الصوت حروفاً ذات معنى.ويجوز انْ يكون الكلام ايضاً كامناً في حروفٍ ليست اصواتاً في حدِّ ذاتها توجد عند الكتابة فيكون الكلام))[2].وهذا ما دعا الاستاذ خشيم الى القول:((فلا عبرةَ إذن عند شيخنا((ابي علي))بالصوت في موضوع الكلام،فإنَّ رأيه صريحٌ في أنَّ الكلام غير الصوت،وفي بقاء الكلام مع فناء الأصوات،وفي كون الحكاية هي المحكي.وهذا خلاف مايذهبُ اليه طائفة كبيرة من المعتزلة،منهم أبو هاشم والجعفران والبلخي والأخشيد،أو كما يعبرُ الجويني في الأرشاد بأن الجبائي قال:((إنَّ الكلام قائمٌ بمحل الأسطر)).وعلى هذا الأساس بنى أبو علي رأيَهُ في أنَّ الأخرس متكلم بكلام مكتوب،يعني أنّهُ يمكن للأخرس أنْ((يتكلّم))إذا كان في قدرتهِ الكتابة،حسب مفهوم الكلام عندهُ.وهو قد خالفَ بهذا الراي كثيراً من أصحابهِ الذين أبوا الاعتراف إلا بالكلام المسموع الناتج عن إحداث أصواتٍ معينة))[3].إنَّ

---

(١) الارشاد ١٢٢.

(٢) الجبائيان ١١٦.

(٣) الجبائيان ١١٧ وينظر:مقالات الاسلاميين ٢/٢٤٦.

الكمون الكلامي في الاسطر أو حلول الكلام في الحروف-كما يرى ذلك أبو علي الجبائي-دفع الاستاذ علي فهمي خشيم إلى مقارنة هذا الأمر بالكلام النفسي عند الاشاعرة إذ قال:((ويمكن انْ نلمحَ في رأي ابي علي هذا شيئاً من المسألة الشهيرة التي ظهرت عند الأشاعرة واحتلت شطراً هاماً من مذهبهم في هذا الموضوع،وأعني بها مسألة الكلام النفسي،فإنَّ الكلام النفسي ايضاً عند الأشاعرة لايكون صوتاً،بل هو كلام قائم في النفس.وعلى هذا الأساس حاول الاشاعرة حل مشكلة الكلام الالهي))[١].ويبدو أنَّ الذي قاله أبو علي الجبائي فيما يتعلق بالكلام كان قد قال به الشحام والعلاف من قبل((ومن هذا المنطلق-أعني كون الكلام عند أبي علي حروفاً مقيدةً-قسَّم شيخنا الكلام قسمين:حروفاً مسموعة تكون مع الاصوات،واخرى غير مسموعة وهي التي تكون مع الكتابة.وهذا مافعلهُ استاذاه الشحام وابو الهذيل من قبل))[٢].

امّا ما يتعلق بالقراءة والمقروء ولاسيما إذا تعلق الامر بالكلام الالهي-أعني القرآن الكريم-فإنَّ هناك ايضاً نوعين من الحروف عند قراءتهِ فإنَّ مَنْ((قرأ كلام ا لله تعالى تثبت مع لهواته حروف هي قراءتهُ،وهي مغايرة للأصوات،وحروف هي كلام ا لله.وهي مغايرة للقراءة والاصوات))[٣].

وينقلُ لنا القاضي آراء بعض شيوخهِ الذين يرون أنَّ الكلام هو الصوت إذ يقول:((فأما الذي كان يقوله شيخنا أبو هاشم رحمهُ ا لله،وكان يذهبُ إليه الجعفران ومَنْ تبعهما،وبه يقول أبو جعفر الأسكافي....والكلام هو الصوت الواقع على وجه...فأمّا الكتابة فعندهُ انها امارة للكلام))[٤].

الكلام-إذن-هو الصوت المقطَّع ومن ثمَّ فإنَّ الحروف المنظومة هي الأصوات المقطَّعة نفسها،فهما شيء واحد،بيدَ أنَّ القاضي عبدالجبار يفترض مَنْ يقول-ليدلَ على أنهما شيآن

---

(١) الجبائيان ١١٧-وقد علّق ابو عبد ا لله بن المرتضى اليماني(صاحب ايثار الحق،على هذا بقوله((فالشيخ ابو علي خاف ما خاف اهل الاثر في المرتبة الاولى من الكفر في مخالفة السمع.فتكلّف مخالفة المعقول))الجبائيان ص١١٨.

(٢) الجبائيان ١١٧.وينظر:نهاية الاقدام ٣٢٠.

(٣) الجبائيان ١١٧-١١٨،وينظر:الارشاد ١٢٢.

(٤) المغني ١٩١/٧.

متغايران:((إني افصلُ بين الأمرين بأنَّ طيب الصوت وصفاء الحنجرة تبين في الصوت دون الكلام.فعلمتَ أنَّ أحَدهما غير الآخر))[١]ثم يجيب القاضي مفنداً هذا الأدعاء بقولهِ:((إنَّ نفس الحروف إذا كان مخرجها مخصوصاً يوصف بالصفاء والطيب،لا انَّ ذلك يرجعُ إلى الصوت دون الحروف.وكما يقال:إنَّ صوتَهُ طيبٌ،فقد يقال:إنَّ كلامَهُ رقيق،وإنَّهُ غليظ الكلام.ولا اعتبار في ذلك بالأقوال،وإنما تعتبر المعاني-وقد علمنا انَّ من جهة المعنى لايختلف حكم الحروف والصوت في هذهِ القضية))[٢]من هذا النص وغيره من النصوص الاخرى نجد القاضي يؤكد اهميَّة المعنى في الوصول الى الحقائق إذ إنَّ الالفاظ التي يكنيِّها احيانا بالعبارات لاقيمة لها في هذا الباب.فقد نجدهُ يفنِّدُ رأي القائل بانَّ الحروف متحركة من دون الاصوات فهي غيرها إذ يرى انَّ العبارات لا يعتدُّ بها حين يقول اهل العربية-على سبيل المثل-انَّ الحروف تتحرك وانَّ الحركات تتعاورها-لأنَّ الأمر لا يحتمل أنْ تكون هذهِ الحركات التي تختلف على الحرف الواحد غير انَّ الحرف يكون بصيغةٍ صوتيةٍ جديدة مع كلِّ حركةٍ جديدة تطرأ عليه.ومن ثم فانَّ الحروف هي عينها الاصوات[٣].

فيتأكد عندنا بذلك انَّ الكلام عند القاضي هو الصوت المقطَّع الذي يعني عنده الحروف المنظومة،لأنَّ الحروف لايمكن انْ تنتظم من دون انْ تكون اصواتاً مقطعَّةً.وهذا الفهم يحيل إلى أنَّ أحدهما يدلُّ على الآخر ولايمكن الجمع بينهما لأنهما شيء واحد إذ لايوجد أحدهما مع وجود الآخر و((يدلُّ على ذلك استحالة وجود الكلام المعقول عارياً من الأصوات المقطعّة،واستحالة وجود الأصوات المقطَّعة عارية من الكلام،ولو كان احدهما غير الآخر لم يمتنع ذلك فيهما على بعض الوجوه،لأنَّ ذلك واجبٌ في كلِّ شيئين مختلفين،والاّ لم يكن لنا طريق نعرف به تغايرهما.ولهذا الوجه قال شيوخنا في المحبة:إنها الأرادة.وفي الحركات:إنها الأكوان،إلى ما شاكلَ ذلك))[٤].

(١)المغني ١٩٢/٧.

(٢)المصدر نفسه ١٩٢/٧.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ١٩٣/٧.

(٤) المصدر نفسه ٢١/٧.

ومن جهةٍ اخرى يخرجُ القاضي آلـة الكـلام مـن حـدِّ الكـلام اذ إنَّ ماهيـة الكـلام لا علاقـة لها بآلتهِ،بيـدَ انَّ الكـلام لايتحقـق علـى هيأتـهِ الخارجيـة المسـموعة والمعقولـة الاّ بوسـاطة آلتـهِ المتمثلـة باللسان،هذا إذا تعلق الامر بالكلام البشري امّا سوى هذا فإن الكلام لا يُشترط في تحققهِ وجود آلتهِ لأنَّ الله سبحانه وتعالى قادر على انْ يجعلَ من الشجرةِ محلاً للكلام من دون تعلقٍ بآلةٍ معينـةٍ.لذلـك لا يعني تمكن الصبي من الصوت دون الكـلام أنَّ الكـلام غـير الصـوت لأنَّ الكـلام يحتـاجُ إلى العلـم بتصريف الآلة وهذا ما لم يتحقق عند الطفل[1].

---

(١) ينظر:المغني ٧/٢٢.

٣-الكلام والحركة

انَّ العلاقة القائمة بين مكونات الأشياء على وفق المنظور البياني الكلامي سواء أكـان اعتزاليـاً أم اشعرياً إنما تتعلق بالقدرة الالهيَّة التي تحلُّ في جميع الاشياء مما يبعـدُ فكـرة السببيَّة أو الطبع مـن هـذهِ العلاقات ويعلّق الجابري في هذا الشأن في أنَّ العلاقة((بين السبب والمسـبب(=المتولـد)ليسـت علاقـة ضرورية لأنها ليست علاقة تأثير وإنّمـا هـي علاقـة وصـل،ولذلـك يجوز عندهـم أنْ يوجـد السبب ولايوجد المسبب،كأن يوجد الحبل ولايوجد الماء في الدلو))[١].

لذلك لابدَّ من عرض الرؤية البيانية التي تؤسسها نظرية الجوهر الفرد لفهم تلك العلاقات-علاقـة الكلام بأسبابه-فقد نجد((أنَّ هناك اربعة مفاهيم بوظفهـا البيـانيون معتزلـة واشـاعرة في هـذا الشـأن هي:الاعتماد،التولد،الاقتران،العادة.أمّـا الاعتمـاد فيفسـرون بـه خـواص الاجسـام كـالثقل والمدافعـة والسقوط...وامّا التولد فيفسرون به التأثير وتسلسلهِ في الاشياء،وهذا عند المعتزلـة خاصـة.وملخـص رايهم في الموضوع أنَّ الافعال،سواء أكانت صادرة عـن الله أم منسـوبة إلى الانسـان،قسـمان:افعـال مبتدأة أو مباشرة وهي التي تقع بلاواسطة،وافعال متولدة وهي التي تحدث بواسـطة او وسـائط،وهـم يسمون الوسائط اسباباً...ثمَّ انهم يصنفون أفعال الانسان صنفين:أفعال القلوب مثل الأرادة والحـب والكراهيَّة والتفكير إلخ...وأفعـال الجـوارح،وهـي الصـادرة عـن أعضـاء الجسـم كـالحواس واليديـن والرجلين الخ...أمّا أفعال القلوب فهي عندهم مبتدأة كلها باستثناء((العلم))فهم يجعلونَهُ من الافعـال المتولدة،لانَّهُ يحصل في الانسان بواسطة((النظر والاستدلال))قد يخـرج الواحـد منـا مـن بيتـهِ ويبصـرُ الشارعَ مبتلاً يستنتجُ من ذلك انَّ المطر قد نزل.فالعلم بنزول المطر فعلٌ من أفعال القلوب تمَّ بواسـطة الرؤية البصرية،ولذلك فهو متولد.وامّـا أفعـال الجـوارح فهـي عندهـم خمسة أصنـاف هـي:((الآلام والتأليف والأصوات والأكوان والاعتمـاد...وفي كلهـا يثبـتُ التوليـد،وإنْ كـان بعضهـا-وانْ كـان متولداً يثبت مبتدأ.وبعضها لا يصحُّ انْ يقعَ متولداً)).وبعبارةٍ اخرى تنقسمُ أفعـال الأنسـان الى ثلاثـة

(١) بنية العقل العربي ١٩٩.

أقسام:صنف لا يصحُ أنْ يفعلَهُ الاّ بسبب،أي بواسطة،وهو((الصوت والألم والتأليف))،وصنفٌ يصحُ انْ يفعلَهُ ابتداء كما يصحُ انْ يفعلَهُ متولداً،وهو((الاعتماد والكون والعلم))والصنف الثالث لايصح انْ يفعلَهُ الاّمبتدأ،ولايقع متولداً وهو((الارادة والكراهية والظن والنظر وماكان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم))اي الذي لايحصل باستدلال))[١]وهذا يعني انَّ الصوت من أفعال الانسان التي تحصل نتيجة((الاعتماد))،((والسبب المولد عند شيخنا ابي هاشم رحمَهُ الله للفعل في غير محلهِ أو في محلهِ في غير محاذاتهِ ليس الاّ الاعتماد،وربما مرَّ في كلام شيخنا أبي علي رحمَهُ الله أنَّ الاعتماد والحركات جميعاً يولدان))[٢].ويعقبُ الدكتور محمد عابد الجابري على هذهِ القضيَّة قائلاً:((من هنا ارتباط التولد بالاعتماد عند المعتزلة وقد ذهبَ بعضهم إلى القول انَّ المولِّد هو الاعتماد فقط((وانَّ كل ماتعدى محل القدرة فالاعتماد يولدهُ فقط)).بمعنى انكَ:اذا ضربتَ شخصاً فما يجبُ انْ ينسب اليك هو فعل الضرب فقط لانَّ الله اقدرك عليه عندما اردتهُ،أما الالم الذي يحسُّ به المضروب فلستَ انتَ الذي فعلتَهُ او ولدّتَهُ بل ولّدهُ((الاعتماد))اي((الضغط أو الثقل النازل على المحل المضروب من الجسم.ومثل ذلك الشخص إذا رمى حجراً فلقي هذا الحجر في طريقهِ حجراً آخر فتدحرجَ به فاصابَ شخصاً فجرحَهُ،فالجرح هنا سببهُ((الاعتماد))الذي في الحجر الثاني والذي ولّدهُ فيه اصطدامه مع الحجر الاول-وقد اختلفوا هل المسبَّب تولدهُ الحركة أو يولدهُ الاعتماد وحده،فقال ابو هاشم((انَّ المتولدات التي تعدِّيها عن محل القدرة عليها يولدها الاعتماد فقط دون الحركات)).وهكذا فالكلام يولدّهُ إعتماد اللسان في نواحي الفم وليس حركة اللسان))[٣].

وقد اشارَ ابو هاشم الى انَّ في الكلام حاجة الى المحل حسب دون حاجتهِ الى الحركة هذا إذا ما تعلق الامر بالكلام الالهي الذي لايحتاج الاّ الى المحل حسب[٤].((امّا إذا كان من فعلنا فلحاجتنا إلى

(١) بنية العقل العربي ١٩٥-١٩٦.

(٢) المغني ٩/١٤.

(٣) بنية العقل العربي ١٩٩.وينظر:المغني ٩/٥٤.

(٤) ينظر:المغني ٥/٣١.

الأسباب والآلات لايصحُّ وجودهُ الاّ مع الحركة وفي آلةٍ مبنيةٍ ضرباً من البنية))[1].أمّا القاضي فيرى انَّ بالكلام حاجةً الى الحركة وانْ لم تكن مباشرة((وقد بيِّن أنَّ الكلام إنّما لم يوجد منا إلا مع الحركة،لأنها تجري مجرى السبب له،من حيث كان الاعتماد لا يولدهُ الاّ إذا وقع على سبيل المصاكة،وهذا يوجب مفارقة الحركة له،فهي وإن لم تكن بنفسها سبباً فهي مصححة لكون الاعتماد مولّداً،وما لا يتم توليد السبب الاّ به صارت الحاجة اليه كالحاجةِ إلى نفس السبب))[2].

ثم أكدَّ القاضي الفكرة نفسها وهو يتحدثُ عن السبب المولد للصوت–ولاسيما انَّ الكلام عند القاضي هو جنس صوتي إذ قال:((إنّما يتولد عن الاعتماد بشرط المصاكة،وهي عبارة عن تأليف مخصوص واقع عقيب حركات متوالية أو حركات يقلُّ السكون بينها على ما ذكرناه،فلفقد الشرط ينبغي توليد الاعتماد،لا لأنَّ الحركة هي المولّدة))[3].

واذا مارجعنا إلى أبي علي الجبائي نجد أنَّ الحركة عندهُ لازمة ضرورية لوجود الكلام معللاً ذلك((بأنَّ في فقد الحركة وزوالها زوال الصوت،لأنَّ الطست إذا نُقرَ فَطَنَّ سكنَ طنينهُ بزوال الحركة،ولأنَّ الواحد منّا لا يمكنهُ ايجاده الاّ معَ الحركة،وإنْ لم تكن سبباً له،وذلك يقتضي حاجتهُ اليها))[4].

وإذا تأملنا قول أبي علي الجبائي لاحظنا أنّهُ ملبسٌ في تحديد حاجة الكلام الى الحركة.فمرةً يؤكد هذهِ الحاجة ومرةً اخرى يؤكد أنَّ الصوت هو الذي يحتاج إلى الحركة ولاسيما انَّ ابا علي قد فرَّقَ بين الكلام والصوت إذ قال:((إنَّ الحروف غير الاصوات وإنَّ الكلام هو الحروف))[5]لذلك نجدُ

(١)المغني٥/٣١.
(٢) المصدر نفسه ٥/٣٤.
(٣) شرح الاصول ٥٤١.
(٤) المغني ٧/٣١.
(٥)المصدر نفسه ٧/٧.

القاضي نفسه يشعر بهذا التناقض حيث قال:((ولستُ ادري:أيقول في الصوت والكلام الجامع لهما جميعاً:إنهما يحتاجان إلى الحركة أم الصوت فقط؟والكلام يُحتمل فيه،ولا اقطع على مذهبِهِ))[1].

واكبر الظن انَّ في نهاية ما نقلَهُ القاضي عن ابي علي مايدلُ على أنَّهُ يريد حاجة الكلام إلى الحركة إذا كان مسموعاً إذ إنَّ القاضي يقول عنهُ:((ولا يوجب حاجتهُ الى الحركة إذا كان مكتوباً أو محفوظاً))[2].وما المكتوب والمحفوظ سوى الكلام عند ابي علي،وهذا يدلُ على انَّ أبا علي يرى في الصوت وسطاً ناقلاً للكلام،إذا إنَّ المسموع منهُ لابدَّ انْ يكون بوساطة الصوت وهذا خلاف ما قاله أبو هاشم والقاضي في أنَّ الكلام هو الصوت المقطَّع أو الحروف المنظومة.وفي هذا يعلّق الاستاذ علي فهمي خشيم قائلاً:((وحين قال أبو علي إنَّ الكلام يحتاج في وجودِهِ في المحل الى الحركةِ والبنية المخصوصة،فإنَّهُ في رأيي قصد بلاريب ضرورة وجود الاداةInstrumentالتي تحدثهُ والوسطMediumالذي ينتقل فيه-إذا كان صوتاً-كالفم وما فيه من لسان وحنجرة وحبال صوتية،ثمَّ حركة معينة من مخارج الحروف فيكون الكلام الذي ينتقل في الهواء عن طريق الموجات الصوتية،لكنَّهُ لا يقصد نفس الشيء بالنسبة للغائب-اعني ا لله جلَّ وعزَّ وتنزَّه عن ذلك-كما قد يفهم من قول الشهرستاني في((نهاية الاقدام))* .وإنّما هو يعني بهذا-دون شك-ضرورة وجود المادة والوسط قبلَ انْ يُحدث ا لله كلاماً في((محل))-وهو التعبير الذي استعمله الشهرستاني في((الملل والنحل))-فإنَّ كلامَ ا لله حادث وليس قديماً عند الشيخ والمعتزلة عموماً،وهو عرض يحدثُ في محل))[3]كما انَّ عدداً من شيوخ القاضي يؤكدون احتياج الكلام الى الحركة وهذا مادعا القاضي نفسه الى القول:((إنَّهُ لو احتاج الى الحركة لكان لاوجه له الاّ انَّ الحركة سببٌ فيه،وليس كذلك فإنَّ سببَهُ على الصحيح من المذهب إنّما هو الاعتماد بشرط الصكّة التي يرجع بها إلى تأليف بين

(١) المغني ٧/٣٢.

(٢) المصدر نفسه ٧/٣١.

* قال انَّ ابا علي((شرط البنية المخصوصة التي يتأتى منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً))ص٢٨٨.

(٣) الجبائيان ١١٨-١١٩.

جسمين صلبين عقيب حركاتٍ متوالية،أو حركات تقلُّ السكنات بينها،وإنّما كانَ هكذا لأنّهُ يوجد بحسب الاعتماد الذي وصفناه،يقلُّ بقلّتهِ ويكثر بكثرتهِ،فلو جاز والحال هذهِ أنْ يكون سَببُهُ غيره لكان لا يمكننا أنْ نثبت شيئاً من الأسباب))[١].كما ان القاضي يتخّذُ من الجوزةِ مثالاً يؤكد فيه عدم حاجة الكلام إلى الحركة إذ((إننا إذا ضربنا جوزةً على سندانة فانّا نسمعُ منها صوتاً،فقد وجد الصوت ولا حركة،ولو كان محتاجاً إليها لم تجد ذلك))[٢].

(١) شرح الاصول ٥٤٠-٥٤١.

(٢) المصدر نفسه ٥٤١.

٤-المعتزلة والاستدلال

بعد انْ عرفنا طبيعة الكلام وماهيتَهُ عند المعتزلة بوجهٍ عام وطبيعته وماهيته عند القاضي بوجه خاص لابد انْ نسلّط الضوء على الكيفية التي دافع بها المعتزلة عن افكارهم السالفة الذكر ولاسيما تلك المتعلقة منها بالكلام.وقد تدفعنا الضرورة الى ذكر حدِّ الكلام عند المعتزلة بوجه عام لنبيِّنَ بعدهُ راي القاضي بوجه خاص منطلقين الى الكيفية الاستدلالية التي وصل بوساطتها المعتزلة الى تثبيت احكامهم.يقول القاضي في حد الكلام:((ونذكرُ حقيقة الكلام وانّهُ الحروف المنظومة والاصوات المقطّعة))[١]والذي يبدو انَّ هذا التعريف لا يحدد حقيقة الكلام في نظر القاضي إذ انَّ نظم الحروف والاصوات المقطّعة يعنيان الشيء نفسه وهذا مذهب أبي هاشم كما نقله لنا القاضي إذ قال:((الحروف المنظومة هي الاصوات المقطّعة،والاصوات المقطّعة هي الحروف المنظومة...فيكون في محدِّ تكرارٍ لافائدة فيه))[٢].وفي الحق ان القاضي أراد انْ يعرِّف الكلام تعريفاً دقيقاً باستعمال آلة المنطق والنظر العقلي اللغوي في استخلاص نتيجةٍ مفادها إنّهُ لافرق بين دلالة الحروف المنظومة ودلالة الاصوات المقطّعة من خلال نقطتين اساسيتين استعملهما للبرهنة على صحة قولهِ:((إنَّ الاصوات المقطّعة لو كانت امراً زائداً على الحروف المنظومة لصحَّ فيها طريقة الانفصال إذ لا علاقة،ولانَّ الحروف جمع،واقل الجمع ثلاثة،وهذا يقتضي انْ لايكون الحرفان كلاماً،وليس كذلك،فانَّ قولنا:مرْ،سسْ،وقُلْ،وكُلْ،حرفان مع انّهُ كلام))[٣].

فيتضحُ لنا انَّ القاضي استعمل المنطق اللغوي لدعم فكرتهِ من خلال تركيب المفردة نفسها معتمداً في ذلك بنائها الحرفي على وفق التعريف الاول لحقيقة الكلام-الذي كان بؤرة نقاشهِ-

(١) المصدر نفسه ٥٢٨.

(٢)شرح الاصول ٥٢٨.

(٣)المصدر نفسه ٥٢٨.

مُخرجاً البناء الثنائي للمفردات من دائرة الكلام إذا ماقسنا الامر على ماجاء في التعريف((الحروف المنظومة...))فاتخذَ من الجمع دليلاً في اخراج البناء الثنائي-كما اسلفت-طبقاً لمنطق اللغة نفسها،إذ إنَّ اقلَّ الجمع ثلاثة.بيدَ انَّ القاضي ينتهي الى رفض هذا التعريف إذا ما اريد به دقةَ التحديد إذ قال:((الاولى انْ تقول في حدِّهِ:((هو ما انتظم من حرفين فصاعداً،او ماله نظام من الحروف مخصوص))(١).وهذا يعني انَّهُ يُدخل في الكلام البناء الثنائي للمفردة إذ كان قد أُغفِلَ على وفق التعريف الاول لحقيقة الكلام-وهو رأي المعتزلة بوجهٍ عام سوى القاضي وأبي هاشم-مما جعل القاضي يحدد حقيقة الكلام بأنَّهُ ما انتظم من حرفين فصاعداً،وماله نظام من الحروف مخصوص.بيدَ أنَّ القاضي لم يترك الامر على هذا النحو،فقد أشار الى المفردات قِ،عِ...وعدَّها من الكلام لأنها تدخل في دائرة المفردات ثنائية البناء مدللاً على صحة قولهِ إذ قال:((فلايلزم على هذا انْ لايكون قولهم قِ،عِ،كلاماً؛لانَّ قِ،عِ حرفان.يبين لك ذلك،إذا وقفت عليه،فإنكَ تقول في الوقف،قِهْ،وعِهْ،يدلك على هذا هو انَّهم نصّوا على انَّهُ لايصح الابتداء الاّ بالمتحرك،ولا الوقف الاّ على الساكن،فلولا انَّ:قِ و عِ حرفان والاّ فكيف يصحُ الابتداء به والوقف عليه،فصحَّ ما قلناه))(٢).فيتبين لنا أنَّ القاضي اتخذَ من القواعد اللغوية دليلاً على صحة رأيهِ،إذ استعمل قاعدتي الابتداء والوقف* اللغويتين للتدليل على وقوع المفردات-ذوات الهيأة الدالة على الحرف الواحد في دائرة التركيب الثنائي أو البناء الثنائي للمفردة.مما يجعلُ تعريفَهُ السالف الذكر شاملاً لحقيقة الكلام((فامّا قول مَنْ طعَنَ على ما ذكرناه من وجوب أنْ يكون الكلام من حرفين أو من حروف بقولهِ إنَّ الحرف الواحد قد يكون كلاماً،كقولهم قِ،عِ،وماشاكلهما،وبقوله إنَّ اهلَ النحو قد

(١)شرح الاصول ٥٢٩.

(٢)المصدر نفسه٥٢٩.

* ينظر:الجمل في النحو ٣٠٩-٣١٠.

قسموا الكلام الى اقسام جعلوا احدَها الحرف،فكان الحرف الواحد عندهم كلاماً* ،ويوجب عليكم ايضاً أنْ تثبتوا الكلام كلاماً،وانْ لم يفد بأنْ توجد فيه هذهِ الصفة الـتي ذكرتموهـا.فـالجواب عنـهُ:انَّ طريقتهم تقتضي المنع مما سأل عنهُ،لانَّهُ لابدَّ من شيء يقع به الابتداء،ومـن شيء يقع عليـه الوقـف والسكون،فكيف يجوز هذا في الحرف الواحد؟ويبين هذا انهم في غالب احوالهم يجعلـون الكـلام مـا يفيـد ومجـرد قولهـم قِ،عِ لايفيـد،فلـم يصـح أنْ يكونـا كلامـين،وكـان غرضهـم بقولهـم في اقسـام الكلام:وحرفٌ جاء لمعنـى انْ يثبتـوا:مـا إذا تـألفَ بعضـهُ الى بعـض كـان كلامـاً،لا انهـم أرادوا انَّ الحرف** بمجردهِ هو كلام لأنهم في الاسم ايضاً لا يجعلونَهُ كلاماً الاّ بعد أنْ ينضاف اليه الفعـل،امّـا مالا يفيد فقد سموه كلاماً،ولكنهم إنّما تكلموا في أحكام ماقد وقعت المواضعة عليـه،لا فيمـا يسـمى كلاماً مطلقاً))(١).هذا الاختلاف بين المعتزلة في ادخال الحرف الواحـد في دائـرة الكـلام مـرةً-كمـا يرى ذلك أبو علي الجبائي-واخراجـه اخـرى كمـا يـرى ذلـك القـاضي قـادَ كـلاً مـن الطرفـين إلى الاستدلال بأقوال اللغويين-على وفق هوى كلٍّ منهم-لذلك لم يكن الكلام الذي يبـدأ مـن الحرفـين فصـاعداً-عنـد القـاضي-متحققـاً عنـد ابـي علـي الجبـائي الـذي يـرى((انَّ الحـرف الواحـد يكـونُ كلاماً(واعتلَّ بقول اهل اللغة:الكـلام اسـم وفعـل وحـرف جـاء لمعنـىً)*** وهـو عنـد غـيرهِ حرفـان كالقول(لا)مثلاً))(٢).ومن جهةٍ اخرى فقد اختلفَ القاضي مع ابي هاشـم فيمـا يُعـدُّ مـن الكـلام او لايُعدُّ منهُ،وكذلك خالف النحويين في تعريفهم للكلام.فقـد اوردَ القـاضي انَّ ابـا هاشـم يشـترط في الكلام انْ يكون مفيداً وهذا رأي النحويين.بيدَ انَّ القاضي يرى انَّ التركيب الجملي او البناء الجملـي سواء اكان مفيداً او غير مفيد داخل في دائرة الكلام،إذ إنَّ الكلام لـو كـان يشـترط الفـائدة لكـانت

* لا يعني الحرف عند النحويين انّهُ يشكّلُ كلاماً لمفردهِ،إذ انَّ((ما كان على حرفٍ فلا سبيل الى التكلّم به وحده))المقتضب ١/١٧٤،وينظر:في الكلمة ١٨.

** ينظر:الجمل في النحو ١.

(١) المحيط بالتكليف ٣٠٧.

*** مقالات الاسلامين ٢٤٨.

(٢) الجبائيان ١٨٨.

الأشارة وعلامة الرأس،واستعمال الايدي من الكلام.وهذا يدلُّ على انَّ القاضي يفرِّقُ بين الكلام المنطوق والاشارات التي تخرجُ من دائرة الكلام.ثمة فصل-إذن-بين الكلام والاشارة عند القاضي إذ يجعلُ الكلام أوسع من الأشارات وهذا ما سنبينهُ بعد حين.لذلك يُدخِلُ المهمل والمستعمل تحت دائرة الكلام إذ((لا يجبُ أنْ يكونَ مفيداً بخلاف ماذهب اليه شيخنا أبو هاشم،والاّ كانوا لا يعدّون المهمل من اقسام الكلام وقد عدّوه منهُ))(١). ثمَّ يضيف القاضي قائلاً:((وأيضاً فلو كان الكلام هو ما يفيد على ما يحكى عن أبي هاشم،لكان يجبُ في عقد الاصابع والأشارة بالرأس أنّهُ يكون كلاماً،ومعلوم خلافه.فهذا هو حقيقة الكلام،ولافرق بين أنْ يكونَ مهمَلاً أو مستعملاً.))(٢).

كما انَّ انبناء المفردة المتكون من حرفين لا يجب فيه انْ يكون الحرفان مختلفين--كما زعم أبو هاشم-لذلك يقول القاضي:((فهذا هو حقيقة الكلام،ولا فرق بين أنْ يكون مهملاً أو مستعملاً،أو انْ لا يكون حرفين مختلفين على مامرَّ لأبي هاشم في بعض المواضع،لأنَّ المركب من حرفين متماثلين قد يكون كلاماً أيضاً،الا نرى انَّ قولَهُ صلى الله عليه((ما أنا من ددٍ ولا الدّد مني))* كيف كان كلاماً مع تركبهِ من دالتين؟وهكذا فإنك تسمعُ الناس يقولون:كك لهذا الحيوان المخصوص،وشش لهذا العدد المخصوص،وسس للرنة،وكك للبعوض،وأشباه ذلك آكدُ من أنْ ياتي عليه العدد والحصر))(٣)

وقد استندَ القاضي إلى منطق أهل اللغةِ أنفسهم في التدليل على ضم المفيد وغير المفيد تحت دائرة الكلام((لأنَّ اهلَ اللغةِ قد قسموا الكلام الى مهمل لا يفيد-لانهُ لم يتواضع عليه--والى مستعمل مفيد،فلو كان ما ذكرتَهُ صحيحاً لم تصح منهم هذهِ القسمة.ولأنَّ الكلام يصير مفيداً بالمواضعةِ،ويكون الكلام صحيحاً،وليس للمواضعةِ تأثير في كونهِ كلاماً كاملاً،كما لا تأثير له في

---

(١) شرح الاصول الخمسة ٥٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٥٢٩.

* الدّد:اللهو واللعب،والحديث ((في النهاية في غريب الاثر لابن الاثير)).

(٣) شرح الاصول الخمسة ٥٣٠.

كونهِ صوتاً.ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعةٍ:تواضعَ العرب على الكلام فحصلَ مفيداً بالمواضعةِ))(١).

بيدَ أنَّ الشائع بين النحويين أنَّ الكلام هو الذي يدلُ على فائدة وإلاّ فهو ليس من صنف الكلام ولا يدخلُ في دائرته.كما انَّ القاضي لم يغفل تصور النحويين هذا إذ قال:((فامّا ما قاله النحويون من أنَّ الكلام هو ما يكون مفيداً،والمفيد هو ما تركّبَ من حرفٍ واسم أو اسم واسم كقولك زيد قائم،أو من فعلٍ واسم كقولك قام زيدٌ،فانّما يعنون به الكلام الاصطلاحي دون اللغوي))(٢).

---

(١) المغني ٧/١٠.

(٢) شرح الاصول ٥٣٠.

٥-علاقة الكلام بالاشارة والكتابة

امّا علاقة الكلام بالاشارة،وعلاقة الكلام بالكتابة كانت من المحاور الاساسية في التفكير الاعتزالي إذ اشار القاضي إلى أنَّ الاشارة غير قادرة على استيعاب الفهم العام أو حاجات الأنسان بهياتها الواسعة وعلى النقيض منها الكلام الذي استوعب التفكير الأنساني بوصفهِ المعبِّر الأساسي عنهُ.كما انَّ الكتابة تعدُ في درجةٍ أدنى من الكلام إذ إنَّ الأِفادة من الكتابة لن تتحقق ما لم يكن الكلام((وإذا قد عرفتَ حقيقة الكلام،فاعلم أنّهُ من نعم الله تعالى العظام،لأنّهُ به يتصور الافهام والاستفهام،ولايقوم غيرهُ هذا المقام ولاشيء يتسَّعُ اتساع الكلام،لأنَّ الذي يشتبه الحال فيه ليس الاّ عقد الاصابع والأشارة بالرأس،ولاشك انَّهُ لا يتسعُ اتّساعَهُ،فمعلوم أنَّ الأخرس لا يمكنهُ انْ يدلَّ على توحيد الله تعالى وعدلهِ،ولا يتأتى منهُ ذلك على الحد الذي يتأتى من المتكلّم،وامّا الكتابة فانّهُ وان عَظُم الانتفاع بها إلاّ انها لا تبلغ درجة الكلام،وأيضاً فإنَّ الفائدة بها تترتبَ على الفائدة بالكلام،فلولا أنَّهُ تعالى بفضلهِ وسعةِ جودهِ ألهمنا المواضعةَ على ذلك،وإلاّ كنّا لا نتمكّن من شيء من هذهِ الأشياء التي ذكرناها))[1]بيدَ أنَّ الأمر سيكون مختلفاً عند أبي علي الجبائي الذي صوَّرَ الحروف بأنها الكلام وأنَّهُ أي-الكلام-حالٌ في السطور[2].لذلك تكون الكتابة في المقام الأول عند أبي علي ولابدَّ من التذكير انَّ الاستطراد في هذهِ الموضوعات ولاسيمّا الاستطراد عند القاضي إنّما كان تمهيداً عن قضيَّة القدم والحدوث او ما يسمى بـ(الخلق)ومن ثمَّ معرفة كلام الله المتمثّل بالنص القرآني الكريم.فقد اختلفَ المعتزلة مع الاشاعرة في التحليل والتفسير ومن ثمَّ اختلفوا في النتائج المختلفة التي بها يتميَّز بعضهما من بعضهما الاخر،فيما امتدَّ الخلاف ليشمَلَ سائر الفرق.

(١) شرح الاصول ٥٣٠.

(٢) ينظر:البحث ٥٨.



فيكون لنا انْ نقول انَّ المذاهب الكلاميَّة -ومنها المعتزلة- لم تخض في البحث اللغوي او الدلالي خوضاً القصد منهُ بيان الدرس اللغوي المتعلّق به،انّما كان بحثها بحثاً عقيدياً معتمداً في اسسهِ ثنائية اللفظ/المعنى والعلاقة بينهما وما يتبعُ ذلك من مباحث لغوية او دلاليَّة تعينهم على ما تذهب اليه عقيدتهم.ومن الواضح انَّ المعتزلة نزعوا الى اعادة صياغة الكينونةَ التي تقع فيها هذهِ الثنائية الى انْ تكون كينونة واحدة تظهر في العرض الذي هو النظم،امّا الكلم نفسها فلا تمثل المسألة الدلاليَّة الكبرى في اعتقادهم.

المبحث الثاني-الكلام النفسي

انَّ قضيَّة((الكلام النفسي))من الموضوعات الكلاميَّة التي صارت مثاراً للاحتجاج والجدل،لاسيّما انَّ ثمةَ مَنْ يرفض وقوعَهُ على مستوى الكلام الالهي منهُ والبشري.

بيدَ انَّ هذا التفكير المتعلق((بالكلام النفسي))كان قد تاصَّل على ايدي الاشاعرة،نتيجةً لسلوك عقيدي متعلّق بقضيَّة-خلق القرآن-ولا سيما انهم يقولون بقدم القرآن فكان من واجبهم ان يجدوا مخرجاً لهذا القدم فكان ((الكلام النفسي)) وسيلتهم في الامر.ومن اجل التوضيح اجدُ انْ ابدأ بعرضٍ موجزٍ للرؤيةِ الاشعريَّة المتعلقة بهذهِ القضيَّة.

ذكرَ الباقلاني ((انَّ حقيقة الكلام على الاطلاق في حق الخالق والمخلوق إنّما هو المعنى القائم بانفس،لكن جعل لنا دلالة عليه تارةً بالصوت والحروف نطقاً،وتارةً بجمع الحروف بعضها الى بعض كتابةً دون الصوت ووجودهِ وتارةً اشارةً ورمزاً دون الحروف والاصوات ووجودها))[1].فيتبيَّن لنا انَّ الباقلاني جعلَ كلَّ ماهو خارج حدود النفس سواء اكان،حروفاً مسموعةً أو مكتوبةً او اشارات دالَّة،صورةً للحقيقة الكامنة في النفس المتحققة بـ((الكلام النفسي)).

وقد اكّد الباقلاني هذا الفهم بوصفهِ اوَّلَ مَنْ ردَّ على المعتزلةِ قولَهم-انَّ الكلام هو المسموع-إذ قال:((انَّ الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس لكن جُعل عليه امارات تدلُ عليه.فتارةً تكون كلاماً بلسان على حكم اهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغةً لهم...))[2].ولم يتوقف الاشاعرة عند هذهِ الحدود إذ رفضوا انْ يطلق مصطلح((الكلام))على غير((المعنى النفسي))الاّ تجوزاً.وهذا ما صرَّح به الجويني-معبراً عن رايهِ وراي اصحابهِ كذلك-إذ قال:((ومن اصحابنا مَنْ قال:الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس،والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً،كما تسمى علوماً

(١)الانصاف ٩٥.

(٢) المصدر نفسه ٩٤.وينظر الاتجاه العقلي في التفسير ٧٩-٨٠.

تجوزاً،إذ قد يقول القائل سمعتُ علماً وادركتُ علوماً،وانّما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم،وربَّ مجازٍ يشتهرُ اشتهار الحقائق))(١).

كما اكّد الغزالي انَّ الكلام هو المعنى النفسي الذي هو مدلول دلّت عليه الصيغ العلاميَّة المسموعة والمرئية((وقد قيل انّهُ حديث النفس،أو نطق النفس،او مدلول امارات وضعت للتفاهم وهو الاصح))(٢).

بعد هذا العرض الموجز لمفهوم الكلام النفسي-مؤصَّلاً عند الاشاعرة-لابدَّ من معرفة المفهومات الاعتزالية في هذا الخصوص-وهي مهمة البحث-ومن ثمَّ طبيعة العلاقة بين الالفاظ والمعاني عندهم انطلاقاً من هذهِ المفهومات المستندة الى اسس عقيديَّة-كما اسلفت-لقد ذهبَ المعتزلة الى انَّ الكلام الحقيقي إنّما هو هذا الكلام المسموع المتحقق على هيأة الفاظ مسموعة ومرئية-على الرغم من الخلافات الجزئية الدائرة ضمن هذا التصور تلك التي اشرنا اليها في حقل((الحقيقة الكلاميَّة))-ومن ثمَّ رفض مفهوم((الكلام النفسي))بوصفهِ حديثاً عائماً لايستندُ الى إدلّةٍ مقنعةٍ،ولاسيمّا انَّ المعتزلة قد سلكوا منهجاً استدلالياً في التوصل الى الحقائق-على وفق ما يدَّعون-فمعرفة الاشياء عن طريق الاكتساب والاضطرار بوصفهما دليلين للتوصل الى الحقائق لم تتحقق انْ لم تكن مفقودة عند اولئك الذين اثبتوا((الكلام النفسي))فقد ادعوا اثبات ما لاطريق الى اثباتهِ(٣).

وهذا يؤدي الى((ألاّ نثقَ بحقائق الاسماء،وان يُدَّعى فيها ما لا دليل عليه،وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الاسماء والمعاني جميعاً.وما ادى الى ذلك وجبَ الحكم بفسادهِ))(٤).فيتبيَّن لنا من ذلك انَّ القاضي يذهبُ الى انَّ محاولة التفتيش عن الحقيقة اينما وجدت في الاسماء أو في المعاني-إنّما يجبُ فيها مراعاة مبدأ الدليل الذي يؤكد تلك الحقائق،أمّا والامر لا يستندُ الى دليل فلا يمكن القول باية حقيقة

(١) الارشاد ١٠٧.

(٢) المنخول ١٠١.

(٣) ينظر المغني ١٤/٧.وينظر:المحيط بالتكليف ٣٠٧.

(٤) المغني ١٤/٧.

إنْ لم نقل غياب الحقائق تماماً.من هذا يتبيَّن ايضاً انَّ القاضي يحكم على اولئك الذين قالوا((بـالكلام النفسي))إنهم ممَّن غابت عنهم الحقيقة وتمسكوا بما لادليل عليه((فاذا صحت هذهِ الجملة فَمَنْ إدَّعـى انَّ الكلام ليس هو هذا المعقـول،وانَّـهُ معنًّـى في القلـب لم يُشـرْ بـه الى سـائر مـا عقلنـاه مـن افعـال القلوب،فقد إدّعى اثبات معنىً لا سبيل الى معرفتـهِ بـاضطرار ولا بدليـل،فيجـب نفيـه،ولذلـك الـزمَ الشيوخ قائلَ هذا القول تجويز معانٍ اخرى سوى ما قاله،وان يحصل ذلك المعنى الذي في النفس منبئاً عن الاخـر،فـانَّ الاصـوات ايضـاً هـي معنـىً في النفـس دون هـذا المعقـول،وان هـذا المعقـول دلالـة عليه،وكذلك القول في سائر اجناس الاعراض-وفي ذلك ابطال مـا عقلنـاه وعرفنـا حكَمـهُ-واثبـات مالا سبيل الى معرفتهٍ،وفي هذا من الجهالات مالا خفاء به))[1].

انَّ ما ذكرهُ القاضي على وفق النصـوص السـالفة الذكـر إنَّمـا هـو رأي المعتزلـة عامـة،إذ إنَّ هـذا التصوّر هو تصور جميع المعتزلة فيما يتعلق((بالكلام النفسي))وقد أكَّـد ذلـك القـاضي نفسـه عندمـا قال:((لذلك الزمَ الشيوخ قائلَ هذا القول تحويـز اثبـات معـانٍ اخـرى سـوى مـا قالـه...))[2].إذ إنَّ لفظة((الشيوخ))إنَّما تعني شيوخ المعتزلة ومـن ثـمَّ سيكون عندنـا اجمـاع اعتزالي علـى تصـور هـذهِ الحقيقة،اعني رفضَ فكرة ما يسمى بـ((الكلام النفسي)).وقد قوبلَ هذا الرفض برفضٍ اشعري مقـابل ممثلاً بقول ابي بكر الباقلاني:((قد وهمتم علينا في قولكم إنّا لم نعقل كلاماً الاّ حروفاً واصواتاً،لاننـا لم نعقل قط ذلك.لانَّ الكلام فيما بيننا إنّما هو معنىً قائم بالنفس يُعبَّر عنهُ بهذهِ الاصوات المسموعة تارةً وبغيرها اخرى.وتقول العرب:في نفسي كلام اريد أنْ ابديه لك.وقال الاخطل:

لا يعجبنكَ من اثير حظّهِ — حتى يكـون مع الكلام اصيـلا

انَّ الكلام من الفؤاد وانما — جُعلَ اللسان على الفؤاد دليلا

---

(١) المغني ١٥/٧.

(٢) المصدر نفسه ١٥/٧

فاخبرَ انَّ الكلام في النفس يكون وان عبرٌ عنهُ باللسان))[١].وهذا ما فنّدهُ القاضي إذ قـال:((فامّـا قول القائل:في نفسي كلام فالغرض به انباؤهُ عن عزمه على ذلك،وهو بمنزلة انْ تقول:في نفسي لقاء زيد أو الخروج الى مكة،فلا متعلق لهم بذلك))[٢]لذلك-يزعم البحث-انَّ كـلاً مـن الطرفـين معتزلـة واشاعرة لم يكن همهم الوصول الى تصورات لغوية محايدة تهدف الى بنـاء نظـري قـائم علـى الدقـة والعلميَّة بل كان همهم الاساسي انْ يدافعوا عن عقـائدهم مـن خـلال النظـرات الـتي قـد تصـل الى التقاطع مع المنطق اللغوي نفسه.وانطلاقاً من هذا يمكنُ لنا أنْ نقول انَّ الكلام عند المعتزلـة هـو هـذا الكلام المعقول ومن ثم فانَّ المبدا العام الذي يجمعهم هو رفضهم لما يسـمى بـ((الكـلام النفسـي))إذ إنَّ((الكلام نفسه لايدلُّ على امرٍ آخر في القلـب ينبيء عنهُ))[٣].لذلـك لم يكـن الكـلام بـالمفهوم الاعتزالي سوى عرض محسوس،وبذلك يختلفُ عـن العلـم الـذي تنبيء عنـهُ الارادة.فهـو-إذن-يمتـاز بمعقوليتهِ ووجودهِ ومن ثمَّ عدم غيبتهِ.بيد انَّ سؤالاً ما يبقى قائماً-أثمـة موازنـة بـين الـرأي الاعـتزالي والرأي الاشعري في ضوء ما تقدَّم؟.

يعتقد-البحث-انَّ كـلاً مـن الفريقـين يتحـدث عـن هـذهِ القضيَّـة مـن وجهـة نظـر مختلفـة عـن الاخرى،ولاسيّما انَّ عقيـدة كـل منهمـا تفـرض عليـه قـولاً معينـاً-فالاشـاعرةُ لا يرفضـون الكـلام الظـاهر-كمـا يرونـه المعتزلـة-إنّمـا يؤكـدون-اي الاشـاعرة-انَّ ثمـة كلامـاً ظـاهراً معقـولاً موجـود فعلاً((والكلام اللفظي حادثٌ،ولانزاع بين الشيخ الاشعري والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانّمـا نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه))[٤].هذا الكلام المنفذ الفعلـي إنّمـا هـو امـارات علـى معنـىً حقيقي مخزون في النفس،وهذا ما ذهبَ اليه الاشاعرة بالاجماع فضلاً عن أنّهم يفصلون فصـلاً حـاداً بين الافاظ والمعاني.ومن جهةٍ اخرى سنجدُ الامر لا يختلف-من زاويـة معينـةٍ-تتمثـل في انَّ المعتزلـة

---

(١) التمهيد ٢٥١.

(٢) المحيط بالتكليف ٣٠٨.

(٣) المغني ١٥/٧.

(٤) البحث الدلالي عند الغزالي ١٣.

يفصلون بين الالفاظ والمعاني كذلك* ،ومن ثمَّ فانَّ ثمة معاني لم تكن مخزونة في النفس وقديمة-كما اشار الى ذلك الاشاعرة-إذ إنَّ المعتزلة يرون في مَنْ قال((في نفسي كلام))انَّهُ يرتبُ المعاني قبل خروج الكلام((وقولهم:فلان يرتبُ الكلام في نفسهِ ثمَّ يتكلّم به.يعنونَ به انَّهُ يرتبُ معنى الكلام،والاّ كان قولهم((ثم يتكلم به))ناقضاً له،لانَّ مارتّب وفُعِل لايجوز انْ يفعل من بعد))(١).هذا الترتيب الاعتزالي للكلام قوبلَ بترتيبٍ اشعري له ولكن بمفهوم المعنى النفسي وصولاً الى الملفوظ منهُ((وامّا كلام الآدميين فيقال للعبارة المحصلة المنظومة الصادرة عن الفكر النطقي،والحدس العقلي،قبل القاء القول عليه،كلام.فما دام المعنى مخفياً مستوراً في حجر الفكر يُسمى نطقاً.فاذا صدرَ عن الفكر ودنا عن القول يسمى كلاماً.فاذن النطق يحتاج الى مخرج ومؤدٍ ليصير كلاماً،والكلام يحتاجُ الى عبارةِ ونظم ولفظ ليصير قولاً،والقول يحتاجُ الى حركةٍ وآلةٍ وقطع صوت ليصير حديثاً،والحديث يحتاج الى قلب ذكي وسمعٍ فهيم فيرجعُ اليه كما بدا ليصير سماعاً،وهذهِ المراتب انّما تنتظم في حق الآدمي لانَّهُ مركب زماني،تظهرُ افعاله واقواله بالدفعات في اوقات الزمان))(٢).

امّا المعتزلة فيرون انَّ ثمة معنىً مخفياً مرتبطاً بطريقةٍ ما بالتصورات اللفظيَّة الدالَّة عليه ليتكون الكلام-بوصفهِ وحدةً متكاملةً-بعد اجراء عمليَّة الترتيب عليه.أي انَّ ترتيب المعاني إنما هي عمليَّة ترتيب لما هو متصور من الاشكال اللفظيَّة الدالّة على تلك المعاني،ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزلٍ عن تلك العمليَّة التصورية المستندة الى دوال خارجية معبِّرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاماً بعد ان تُجرى عليه عمليَّة الترتيب تلك-بيدَ ان مبدأ الفصل بين الالفاظ والمعاني عند المعتزلة ومن ثم القول بعملية الترتيب التي تخص المعاني يجعل التفسير المتعلق بهذهِ القضيَّة تفسيراً يشتملُ على غموض،اذ إنَّ المعتزلة يقولون بالفصل بين الالفاظ والمعاني،لانَّ الامر عندهم متعلق بنشأة اللغة وما

* وهو يتحدث عن فصاحة الكلام يقول القاضي:((انَّ المعاني لا يقع فيها تزايد،فاذن يجب انْ يكون الذي يعتبر التزايد عند الالفاظ،التي يعبر بها عنها،على ما ذكرناه)).المغني ١٦/١٩٩-٢٠٠.وهو امر يشير الى الفصل بين المعاني والالفاظ عند المعتزلة.

(١) المغني ٧/١٨.

(٢) المعارف العقلية ٥٢.

تشتملُ عليه من المواضعة.((يبين ذلك ان حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع اليه كتعلّق العلم والقدرة بما يتعلقان به))[1].كما انَّ تفسيرهم((للكلام النفسي))بانَّهُ عمليَّة ترتيب-التي تعني تقطيع الحروف-إنّما يدفعُ المتأمل الى انْ يلمحَ فكرة عدم الانفصال بين الالفاظ والمعاني ولاسيما انهم اكدوا انَّ الكلام هو((ما حصل فيه نظام مخصوص من هذهِ الحروف المعقولة))[2].إذ ارادوا تاكيد انَّ((النص القرآني الكريم))هو كلام الله المخلوق المتكون من هذهِ الاصوات المسموعة والحروف المنظومة كيما يرفضوا القول بقدم القرآن.لذلك اجدُ انَّ فكرة الفصل بين الالفاظ والمعاني كانت متعلقةً بمرحلة المواضعة-التي تعني انَّ الالفاظ المفردة هي دلالات أو امارات على مدلولاتها،إذ إنَّ فكرة الفصل هنا ستتعلق بالدال والمدلول حتى وان كان المدلول غير محسوس لانَّ عمليِّة الوضع ستطول هذهِ المجردات لتضعَ لها اسماءً ايضاً.لذلك ستكون العلاقة بينهما علاقة انفصال ولا سيما انَّ الامر محصور بمفهوم الأشارة.فاذا انتقلنا الى التأليف سَنَمثِلُ امام مفهوم((المعنى))الذي-اجدُ-أنَّهُ يرتبط بالالفاظ بعلاقة عدم انفصال إذ إنَّ((الكلام))عند المعتزلة هو هذا المعقول المسموع-كما اسلفنا-كما انهم رفضوا-الكلام النفسي-الذي يعني المعنى القديم المخزون بالنفس لذلك لن يكون المعنى بوصفهِ شيئاً منفصلاً مستقلاً-ولاسيما انَّهُ نتاج من نتاجات التأليف أو النظم الكلامي - لن يكون متحققاً عند المعتزلة.

لذلك لم يكن مفهوم المعنى عندهم مفهوماً واضحاً* أو مستقراً لاسيما انهم يفصلون بين الالفاظ والمعاني ليجعلوا المعنى في المرتبة الاولى في الاهميَّة ومن ثمَّ تاتي مرتبة الالفاظ.كما انهم يعلقون عمليَّة ترتيب المعاني-التي هي عمليَّة اجرائية داخلية خفيَّة-بالتصورات الفكرية للاشكال اللفظيَّة مما يوحي للمتأمل انَّ المعنى لا يمكن انْ يقبضَ عليه-بوصفهِ كياناً مستقلاً عن الالفاظ،على وفق مفهوم

---

(١) المغني ٥/١٦٠.

(٢) المصدر نفسه ٧/٦.

* لم يكن غموض المعنى مقصوراً على حقبةٍ زمنية معينةً إذ إنَّ هناك جدل ونقاش كبير محتدم حول تعريف(المعنى)علم اللغة الاجتماعي ١٤٥.

الانفصال بينهما-معزولاً عن التصور اللفظي الدال عليه مما يثير الشكوك حول نقاء فكرة الانفصال عندهم.وخلاصة القول في هذا الشأن انَّ فكرة الانفصال بين الالفاظ والمعاني عند المعتزلة هي فكرة معلنة تمَّ تاكيدها في اغلب نصوصهم واقوالهم.بيدَ اننا نجدُ انَّ جملةً من افكارهم المتعلقة بالجانب العقيدي تصطدم بما هو معلن من الاحكام اللغوية لتقودهم بالنتيجة الى شيء من التعارض.

بيدَ أنَّ من الممكن انْ نضعَ ايدينا على تحليلات قد تكون اكثر دقّة فيما يتعلق بعلاقة اللفظ بالمعنى من خلال ما يتجلى عن الفائدة الكلاميَّة عند ابي الحسين البصري المعتزلي ممثلةً بعمل اتصال المعاني بعضها مع بعضها الآخر بعد أنْ اقرَّ أنَّ الفائدة الاولى من الكلام تتحقق في الالفاظ المفردة في اثناء عملية الوضع-وبعد انْ تعلّقت الفائدة باتصال المعاني بعضها مع بعضها الاخر يؤكد البصري انَّ هذا الاتصال او التعلق امّا انْ يكون اسم مع اسم او اسم مع فعل.كما انَّ الامر الذي نريد تاكيده هنا،هو ماذا يعني الكلام بهذا المفهوم.اهو الفاظ تحققت الفائدة فيها حسب؟ثمَّ كيف تتحقق هذهِ الفائدة إذا ما تعلق الامر بعملية التأليف؟ثمَّ اينَ محل المعنى من هذا كلّه؟

اكبر الظن انَّ الامر لا يخلو من التعقيد،فقد اشار المعتزلة-ومن ضمنهم البصري-الى انَّ الالفاظ المفردة التي نتجت عن المواضعة إنَّما تحقق الفائدة-لكن ايَّ ضربٍ من الفائدة؟أهي فائدة اشارية محض ام انها ذات معنى؟ولاسيمّا انَّ الالفاظ التي تعلّقت بالاعلام هي وحدها التي قالوا-اي المعتزلة-عنها انها لا تفيد الاّ الدلالة.فهل هي خالية من المعنى؟لاجل هذا قلنا انَّ هذهِ العلاقة لا تخلو من التعقيد.بيدَ أنَّ ابا الحسين البصري يرى انَّ اتصال المعاني بعضها مع بعضها الاخر لا يتحقق الاّ بوساطة الالفاظ في اثناء عمليَّة التأليف.وهو امر يشير الى انَّ عمليَّة المواضعة الاولى لا تنتجُ سوى((ادلّة))-بالمعنى العلامي لها-على وجه عام ومن ثمَّ تأتي عمليَّة التأليف لتتحققَ بوساطتها العلاقة القائمة بين الالفاظ والمعاني-ولا اقول معانيها-إذ لايحقُ لنا ابتداءً انْ نقول عن الالفاظ انها وضعت لمعنىَ،انّما يجبُ القول انها وضعت لتدلَّ على مسمياتها.

أمّا المعنى فهو ابعد من انْ يكون بهذا الضيق،إذ لابدَّ له من عمليَّــة التـأليف،وهـذا مـا اشـارَ اليـه البصري وهو يتحدَّث عن مفهوم الكلام،إذ قال:((انّا قد نصفُ الكلام بانَّهُ مفيد،ونعني انَّهُ موضـوع لفائدة،او انَّهُ مستعمل فيها.وهذا ما حصلَ في اللفظ المفرد،وقد نعني بذلك انَّـهُ يفيـد اتصـال المعـاني بعضها ببعض.وهذا لايكون في اللفظ المفرد لانَّهُ لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض،ولا يفيد تصـورهُ معناه،لانَّ معناه متصوَّرٌ لنا قبل اللفظ* .والكلام المفيـد ايصـال بعـض المعـاني ببعـض،وتعلـق بعضهـا ببعض))[1].وهو امر يعني انَّ تصوّر الفائدة في اللفظة-وهي مفردة-عمليَّة مستقرَّة بعد الوضع،لكنهـا لا تعني إفادة المعنى-بمفهوم المعنى الذي اشرنا اليه من قبل،لانَّهُ يضيقُ ليُصبحَ دليـلاً وليـس معنـىً.وفي هذا اشارة كذلك الى انَّ كلَّ الالفاظ المفردة في الوضع الاول إنّما تقـوم بمهمـة الافـادة بمعنـى الدليـل والاشارة-لذلك يدلُّ ما قالَهُ القاضي عبدالجبار من قبل-في الكـلام النفسـي-مـن انَّـهُ عمليَّـة ترتيـب للمعاني بطريقةٍ خفيَّة،يدلُّ دلالة واضحة على انَّ المقصود منهُ هو عينهُ الذي قصدَ اليه ابو الحسين في عمليَّة التأليف لانَّ عمليَّة الترتيب تستندُ الى عمليَّة تأليفيَّة لحروفٍ خفيَّة هي نفسها التي يتـمُّ تقطيعهـا مسموعةً ومرئية.لذلك يمكن وصف الترتيب بالخفاء في حين يكون التأليف ظـاهراً مسـموعاً((ومتـى جعلَ القوم الدلالة على اثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلق به هذا المسموع هو العلم به او القصد اليه او الفكر فيه وليس الكلام عندهم بشيء من ذلـك،والـذي يفعلـهُ احدنـا قبـل اظهار هذهِ الحروف من كلامٍ يديره في نفسهِ او حروف يقطعهـا،فذلـك هـو مـن جنـس مـا يظهـرهُ ولكنها حروف خفيَّة،ولو كان معنىً في النفس لَمـا احتيـجَ الى ضـربٍ مـن التقطيـع كـالعلم والارادة وغيرهما،وبعد،فلولا انَّ الكلام هو مـا ذكرنـاه لكـان لا يتصـور في نفسـهِ مـاهو علـى شـكل هـذهِ الحروف،فهذا من ادل الاشياء على انّه من جنس ما يظهر،وانّه ليس بمعنىً في النفس،كما ثبـتَ مثلـه فيمن يريد الكتابة لانَّهُ تصوَّر في نفسهِ اشكال ما يكتُبـهُ،و لم يكـن لاحـدٍ انْ يجعـلَ الكتابـةَ معنـىً في

---

* وهي اشارة اخرى الى فكرة الفصل بين الالفاظ والمعاني.

(١) المعتمد في اصول الفقه ٢٠.



النفس))[1].فكأنَّ المعاني بالمفهوم الاعتزالي عبارة عن مزيج تصوّري للالفاظ الدالة على مفهوم كانت قد وضعت ازاءها لتدلَّ عليها ومن ثمَّ لتستمدَّ معقوليتها منها.هذهِ المعقوليَّة للالفاظ المفردة تمثّلُ المعنى بالمفهوم الاعتزالي بعد انْ تخضعَ لعملية الترتيب أو التأليف.ومن اجل ذلك يزعم البحث انْ علاقة اللفظ بالمعنى بوصف هذا الاخير مدلولاً،تكون علاقة انفصال لتتحوَّل الى علاقة عدم انفصال بمفهوم المعنى المتحقق بعد عملية الترتيب او التأليف.

(١) المحيط بالتكليف ٣٠٨.

المبحث الثالث-الحكاية والمحكي

لقد تباينت آراء المعتزلة في قضيَّة الحكاية والمحكي((فالذي يقولهُ ابو هاشم واصحابه،والجعفران من قبل،ومذهب ابي القاسم،والاخشيدية* ،انَّ الحكاية غير المحكي لَمّا كان الكلام عندهم من قبل الاصوات وهي لا تبقى،فلم يكن بدّ من القول بذلك))[1].لذلك احدُ من المناسب انْ نضعَ موازنة بين المصطلحات المستعملة من قبل المعتزلة انفسهم لكي نصلَ الى حقيقة الامر،إذ إنَّ الحكاية عندهم مصطلح يقابل مصطلح الصوت،وكلاهما مفعول لفاعل،او أنَّ كلاً منهما لايعدو كونه صفة فعل للمتكلم وهو فاعل الصوت الذي يقابل الحكاية التي تتصف بأنها عرضٌ زائل استمدتْ عرضيتها من الصوت نفسه.الأمر الذي يقتضي-بالضرورة-أنْ يكون المحكي شيئاً آخر غير الحكاية التي اصبحتْ منتهية حال انتهاء التكلّم بها.وهو امرٌ يدعو الى القول انَّ الكلام عندهم يتحقق متزامناً مع حدوث الاصوات وينتهي بانتهائها وامر الانتهاء واقع-بالضرورة-لما يتصفُ به الكلام من الزوال،الامر الذي يعني انَّ الحروف التي تتحقق بها الكتابة ليست سوى((امارة للصوت))[2].ولم يكن هذا التحليل بعيداً عن التفكير الاعتزالي إذا ما قلنا انَّهُ امتداد طبيعي لكينونة تفكيرهم العقيدية التي رفضت ما يسمى ((بالكلام النفسي)) او أنْ يوجد كلام مخزون في النفس سابق لمرحلة الصوت المنطوق،لينتهي بهم الامر الى انَّ القرآن الكريم مخلوق غير قديم،إذ هو عندهم ليس سوى الاصوات المسموعة.

يبقى لنا انْ نعودَ الى المحكي لنحدِّدَ محلَّهُ في التفكير الاعتزالي،ولاسيمّا إذا قورنَ بالحكاية التي اصبحت ملازمة للصوت،الامر الذي ينزع بنا الى القول انَّ المحكي عندهم** يعود-بالضرورة-الى

* الاخشيدية:فرقة من فرق المعتزلة وهم من اتباع اخشد ابن ابي بكر تلميذ محمد بن عمر الصيمري وهم يكفرون ابا هاشم واتباعه(المحيط بالتكليف ٤٢٥).

(١) المصدر نفسه ٣٢٧.

(٢) المغني ١٩١/٧.

** طائفة من المعتزلة يرونَ انَّ الكلام هو الصوت المسموع.

المستمع او المتلقي،إذ إنَّ عملية السمع ليست سوى تلقي المحكي-من قبل متكلِّمٍ او حاكٍ جديد- الذي اصبحَ-اي المحكي-مختلفاً تماماً عن الحكاية الزائلة مع زوال الصوت.ولكي يتوضَّحَ الامر على نحوٍ اخر نقول:انَّ الصوت يعني الكلام والعكس صحيح ايضاً.بيدَ اننا-ونحنُ نتحدَّث عن الحكاية والمحكي-امام متكلِّمَينِ اثنين،لذلك كان ثمة صوتان قد زال الاول منهما وهو كلام المتكلم الاصيل-المبتدئ-لما يتصفُ به الصوت من الزوال،ليمثِّلَ الصوت الثاني المحكي في هذهِ الثنائية.ثمَّ ينتهي الامر بذلك الى وجود صوتين مختلفين،ثمَّ كلامَين مختلفين وصولاً الى تحقق انَّ الحكاية غير المحكي.الامر الذي رفضَهُ أبو علي الجبائي الذي يرى انَّ الحكاية هي المحكي.لذلك يقول في مَنْ تلا كتاب الله تعالى:((انَّ المسموع منهُ هو كلام الله في الحقيقة))[1].ويؤكد القاضي هذهِ الفكرة عند ابي علي فيقول عنهُ:((وكذلك قوله في مَنْ حفظَهُ او كتبَهُ،انَّ كلامَهُ تعالى هو الموجود في الحقيقة-وكان يجوِّزُ على الكلام البقاء في اماكن كثيرة لعينه.ويقول انّهُ يوجد مع الصوت مسموعاً ويوجد مع الحفظ محفوظاً،ومع الكتابة مكتوباً وانْ كان عيناً واحدة))[2].الامر الذي يؤكد نزوع ابي علي لمسايرة رأي عامة المسلمين* ،وهو امرٌ دعا الاسكافي الى التفتيش عن الدوافع التي وقفت وراء راي ابي علي في هذهِ القضيَّة،فوجدَ انَّ الذي دعاه الى ذلك إنما كان((متابعة المسلمين على قولهم:انَّ هذا كلام الله،وظنَّ انَّهُ لايتمُّ الاَّ بانْ يبقى،فقال فيه بمثل ما حكيناه،من انَّ الحكاية هي المحكي))[3].الامر الذي جعل الاسكافي يقول بانَّ الحكاية غير المحكي إذا ما تعلَّق الامر بالكلام البشري[4].ولم تنحسر متابعة رأي عامة المسلمين عند ابي علي حسب،فقد وقعَ فيها طائفةٌ من المعتزلة الذين أثبتوا أنَّ الحكاية غير المحكي،إذ((ثبتوا على ما دلَّ عليه الاجماع من قول المسلمين من أنَّ هذا هو كلام الله على

(١) المغني ١٨٧/٧.

(٢) المصدر نفسه ١٨٧،وينظر:المحيط بالتكليف ٣٢٨،وينظر:مذاهب الاسلاميين ٣٠١.

* يقول الأمام ابو حنيفة انَّ القرآن((كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء،وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزَّل ولفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا له مخلوقة،وقراءتنا له مخلوقة،والقرآن غير مخلوق))(القول الموفي ١٤).

(٣) المحيط بالتكليف ٣٢٧.

(٤) المصدر نفسه ٣٢٨.

الحقيقة،لانَّ العرف قد جرى بمثلِ ذلك في اضافة الكلام والشعر والخطبة وغيرها الى مَنْ بدأ بها اولاً))[1].بيدَ انَّ هذهِ المتابعة وقعت على سبيل التجوز لأنَّ اصحابها اكدوا أنَّ الحكاية غير المحكي،الأمر الذي يتناقضُ مع راي عامة المسلمين الذي ذهبوا فيه الى انَّ كلام الله هو المسموع على الحقيقة،مما جعلَ هذهِ المتابعة مختلفةً في جوهرها عن متابعة أبي علي الجبائي التي كانت متابعةً على مستوى الفكر لأنَّهُ جعلَ الحكاية عين المحكي.ولم يكن ابو علي ضمنَ هذا التحليل بعيداً عن الصواب،لانَّ الكلام عندهُ هو الحروف وليس الاصوات،لاسيما انَّ الحروف عندهُ تختلف عن الاصوات ايضاً،إذ إنَّ الحروف ثابتة غير زائلة.وهو امر يقود الى انَّ الحكاية تعني المحكي نفسه.ولم يختلف الامر إذا ما تعلّق بالنص الالهي عنهُ اذا ما تعلّقَ بالنصوص البشرية.

بعد هذا العرض الموجز للمفهومات العامة عند المعتزلة عن الحكاية والمحكي،اجدُ انَّ من المفيد انْ أبيِّنَ التصورات الما قبليَّة التي إنبنتْ عليها تحليلاتهم في الحكاية والمحكي،إذ إنَّ هذهِ القضيَّة ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمفهوم((الكلام))عند كل من ابي علي والعلاف من قبل،اللذين وجدا أنَّ الكلام هو الحروف ليصلَ الامر عند أبي علي انَّ الكلام حالٌ في السطور* . وانَّ زيادةً في التأمل يدفعُ المتأمل نفسه للرجوع الى تعليق الاستاذ علي فهمي خشيم الذي اكّدَ فيه نزوع ابي علي الجبائي الى متابعة الرأي القائل بالكلام المخزون،لأنَّ الكلام عندهَ الحروف،وهو رأي اشعري خالص يبتعدُ كلَّ البعد عن التصورات المفهوميَّة الاعتزاليَّة.لذلك كان ثمة تقاطعٌ واضحٌ بين ابي علي الجبائي وطائفة كبيرة من المعتزلة،وعلى رأسها القاضي وابو هاشم،وهي طائفة وجدّتْ أنَّ الكلام إنّما هو الصوت المسموع المنظوم ضرباً من النظم.وكأنَّ الامر يعني-عندهم-انَّ المكتوبَ من الحروف ليس سوى امارات على الكلام.وهو امرٌ يدفعنا الى تحليلٍ قد يكون اكثر تفصيلا لكي نصلَ الى توضيح قضيَّة الحكاية والمحكي في خضمِّ مفهومات متباينة عند المعتزلة انفسهم.فقد يتعلق الامر بالمتكلّم والمتلقي بمعنى إنَّ الاصوات

(١) المحيط بالتكليف ٣٢٧.

* ينظر:البحث ٥٨.

المنظومة الصادرة عن المتكلم يُحكم عليها بالزوال حال انتهاء المتكلّم من الكلام لتظهرَ بصورتها الذهنيَّة بعدَ أنْ تمّت عمليَّة السماع من قبل المتلقي.انَّ عمليَّة الاتصال هذهِ تتكون من متكلمٌ ومتلقٍ تتوسطهما مادة الكلام المؤلفة من الاصوات،وقد يتبعُ هذا تدوين الكلام بوساطة الحروف التي تُعدُّ امارات على الكلام عند المعتزلة سوى العلاّف وابي علي الذين اعتبرا الحروف كلاماً.

لنفترض ضمن هذا التحليل انَّ عمليَّة الاتصال الاولى تكوَّنتْ من متكلّم نطلق عليه(م١)ومستمع نطلق عليه(س١)تتوسطهما مادة الكلام ولنطلق عليها(ك١).

ولابدَّ لنا أنْ نفهمَ انَّ(م١)يحتلُ موقع الفاعل لانَّهُ انتجَ(ك١)التي سيستفيد منها(س١).واذا ما اراد(س١)أنْ ينقلَ لنا(ك١)سوف يتعذّرُ عليه ذلك تماماً لانَّ(ك١)عند المعتزلة ليست سوى صوت زائل،إذ إنَّ الصوت عندهم عرضٌ زائل،بمعنى انَّ(س١)إذا أراد أنْ ينقلَ لنا(ك١)سينتقلُ(ك١)ليصبح (ك٢) ا لذي هو فعل لـ(س١)* بعد أنْ كان فعلاً لـ(م١).وبهذا يمثّلُ(ك٢)مصطلح المحكي الذي اصبحَ شيئاً اخر مختلفاً عن(ك١)الذي يمثّلُ الحكاية،لنخلُصَ الى نتيجةٍ مفادها أنَّ الحكاية غير المحكي عندَ مَنْ عدّوا الكلام من جنس الاصوات.لذلك يكون الامر مختلفاً مع العلاّف وابي علي لانهما ذهَبا الى أنَّ الكلام إنّما هو الحروف عينها،إذ إنَّ(ك١)الذي يمثّلُ فعلَ المتكلّم(م١)هو عينهُ(ك٢)الذي يمثّلُ فعل(س١).الامر الذي يؤدي الى تلاشي(ك٢)لتُصبحَ عينها(ك١)في الحالتين.

وينزعُ ابو علي الى تأكيد مغايرة الحروف للاصوات من خلال مخارج الحروف نفسها،إذ إنَّ الصوت عندَهُ((قد يختلفُ والحروف لا تختلف باختلاف المخارج فعلمتَ انَّ الذي يختلف غير الذي لا يختلف وكذلك القول في الكتابة والمكتوب))(١).

بيدَ أنَّ هذا التمييز بين الحروف والاصوات الذي إستندَ اليه ابو علي الجبائي ليُظهرَ انَّ الحروف غير الاصوات،كان قد رفضَهُ ابو هاشم عندما تصدى للموازنةِ بين النغم والحروف إذ قال:((وامّا

* س١ ينتجُ فعلاً على جهة الاحتذاء حسب.

(١) المغني ٧/٢٠٦.

النغم فهي نفس الحروف ويكون من بعض الناس احسن لصفاء مخارجه.والحرف المستحسن غير الذي لايُستحسن،وانْ كانا جميعاً نوناً أو ياءً،لانَّهُ لا يجوز انْ يَحسُنَ لمعنىً يحلُّ فيه،فامّا شدة الصوت فقد تكون لتزايد اجزاء الحروف،ويمكن انْ تكون لقوة الاسباب))[1].ثمَّ يبيِّن أبو هاشم أنَّ تزايد اجزاء الحروف تقتضي زيادة الحروف نفسها ثمَّ انَّ زيادة الاجزاء اقوى من القول في قوة الاسباب،إذ إنَّ قوة الاسباب إنْ لم توجب زيادة الحروف لم يكن لها تأثير[2].

ويؤكّد القاضي متابعة ابي علي لابي الهذيل العلاف في قضيَّة الحكاية والمحكي إذ يقول:((فقد صحَّ بهذهِ الجملة انَّ ما اعتمدَ عليه الشيوخ-رحمهم الله-ابو الهذيل وابو علي ومَنْ تبعهما لايصح- واذا بَطُلَ ذلك بطُلَ القول ببقاء الكلام وصحة وجوده في اماكن))[3].ثمَّ يؤكد القاضي انَّ طائفةً من شيوخ الاعتزال كانوا قد خالفوا أبا الهذيل وأبا علي،يقول:((فامّا الذي كان يقولهُ شيخنا ابو هاشم رحمَهُ الله،وكان يذهبُ اليه الجعفران ومَنْ تبعهما،وبه يقول ابو جعفر الاسكافي،فهو إنَّ القارئ لا يُسمَع منهُ الاّ ما فعَلَهُ،والقراءةُ هي المقروء،والكلام هو الصوت الواقع على وجه.وكذلك القول في مَنْ يُنشدُ بعضَ شعر امرئ القيس،ويحيل وجود الكلام في اماكن؛لانَّهُ الصوت،فامّا الكتابة فعندهُ انها امارة للصوت))[4].ثمَّ ظلَّ الجدلُ دائراً بين اقطاب المعتزلة بشأن الحكاية والمحكي لينزعَ كلٌّ منهم-على هدى تصوراتِهِ المفهوميَّة-الى الدفاع عن افتراضاتِهِ على نحوٍ أو آخر.الأمر الذي دفعَ ابا علي الى القول((انَّ القراءة غير المقروء))مستنداً الى تحليلٍ عقيدي،ينزعُ الى((انَّ القرآن ليس بقبيح،ولايجوز كونهُ قبيحاً،وقراءة القرآن قد تقبحُ من الجنب فيجبُ أنَّ تكون القراءة غير المقروء))[5].

(١) المغني ٧/٢٠٦.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ٧/٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه ٧/١٩١.

(٤) المصدر نفسه ٧/١٩١.

(٥) المغني ٧/١٨٨.

وتنبني هذهِ الفرضيَّة كذلك على تصورهِ لمفهوم الكلام الـذي يعـني عنـدهُ الحـروف،إذ إنَّ وجـود الكتابة–النص القرآني المكتوب–تعني وجود كـلام ا لله على الحقيقـة.فيلزم علـى هـذا التأسيس انْ تكون القراءة غير المقروء ليتابعَ فرضيتهُ انَّ الحكاية هي المحكي،وهذا يعني انَّ ابا علي يـرى انَّ المتلقّـي لا يسمعُ صوتاً حسب،إنّما يسمعُ كلامَ ا لله الذي ينتقل عبرَ الصوت مثلما هـو موجـود في المكتـوب من الكلام.الامر الذي يتقاطع مع تصوّر القاضي لهذهِ القضيَّة نتيجةً لاختلافهما في النظـر الى مفهـوم الكلام الذي يعني عند القاضي الصوت المقطّـع المسـموع الموصـوف بعرضيتـهِ الزائلـة.لذلـك كـانت الحكاية عنده غير المحكي،لأنَّ الحاكي لا يرتبط بزمن واحد مع صاحب الحكاية* ،إذ إنَّ دور الحـاكي يكون واقعاً في زمنٍ أخر بعد انتهاء زمـن الحكايـة.بمعنـى انَّ زمـن الحـاكي يبـدأ علـى انقـاض زمـن الحكاية.الأمر الذي يجعلنا امام زمنين مختلفين،زمن الحكاية ومن ثـمَّ يـأتي بعـدَهُ زمـن الحـاكي،إذ إنَّ التعاقب الزمني في الحكاية والمحكي مستمدٌ من الطبيعة الصوتية المنظّمة تعاقبيـاً عنـد القـاضي.ويسـتندُ ابو هاشم الى الثوابت نفسها التي استندَ اليها القاضي بعدَهُ ليؤسسَ أنْ تكون القراءة هي المقـروء،لأنَّ المقروء يكون–بالضرورة–فعلٌ للقارئ ومن ثمَّ فهو ليس بكلام ا لله على الحقيقة،إذ إنّهُ يكون حكاية لكلام ا لله سبحانَهُ فتكون الحكاية غير المحكي.ويقودنا هذا التحليل الى أنَّ القراءة التي تعلّقت بـالنص المكتوب تتحول الى نصٍ مسموع يمثّلُ حكاية كلام ا لله،بمعنى انَّ النص المكتوب لا يتضمَّـن الكـلام سوى انْ يكون دلالة عليه،لذلك تعني القراءة المقروء نفسه لانهما لا ينتميان الى حقيقة كلام المتكلّـم على الابتداء.الامر الذي يفضي الى انْ تكون قراءة كلام ا لله هي كلام ا لله–اعني المقروء منـهُ–تجـوزاً في انْ يكونَ المكتوب كلام ا لله لانَّهُ–اي المكتوب–دلالة عليه حسب،إذ إنَّ هذهِ القراءة مستمدةٌ من المكتوب الذي هو امارة على كلام ا لله الذي انقطعَ عند انقطاع الصوت الذي سُمِعَ به بادئ الامـر من قبل الملائكة الذين قاموا بكتابتهِ في اللوح المحفوظ،لانَّ ا لله تعالى((يفعَلُ كلاماً في الابتداء تسـمَعهُ

* الحكاية هنا تعني النص المنشأ على جهة الابتداء ليتسنى للحاكي انْ ينقل هذا النص على انّه حكاية.

الملائكة ثمَّ تكتبُهُ في اللوح المحفوظ،فيقال على جهة المجاز:انَّهُ يكتبهُ في اللوح،كما قيل انَّ علم الشافعي في هذا الكتاب))[١].

ويجري هذا التحليل على الكلام البشري مثلما هو مع الكلام الالهي.بيدَ انَّ الامر يكون معكوساً تماماً عند العلاف وابي علي لانهمَّا فهما الكلام انَّهُ الحروف ومن ثمَّ فانَّ المكتوب يتضمَّن الكلام* ،إذ إنَّ الكلام حالٌ في المكتوب كما هو حالٌ في المحفوظ والمسموع .لذلك كانت القراءة عندهما غير المقروء لانهما لو كانا شيئاً واحداً لما كان القرآن معجزاً،إذ إنَّ((القارئ لكلام غيرِهِ لو كان ذلك فعله لا مكنَهُ فعلَ مثله، لأنَّ كلَّ مَنْ فَعَل شيئاً على قصد،وعلمَ انَّهُ لا يتعذرُ عليه فعل

(١) المغني ٢٠١/٧،ويقود هذا النص الى انَّ ثمة علاقة بين كلام الله سبحانَهُ واللوح المحفوظ بوصفه محلاً لكلامه،إذ إنَّ مفهوم اللوح المحفوظ يقود بالضرورة الى انْ يكون الكلام المتعلق به جنساً كتابياً حسب.بيدَ انَّ الكتابة ليست سوى مرحلة لا حقة على المسموع من الكلام إذ ما قلنا انها امارة عليه حسب.لذلك ترى طائفة من المعتزلة انَّ الله سبحانَهُ اسمعَ الملائكة كلامَهُ لتقوم بكتابتِهِ في اللوح المحفوظ،وهو امرٌ يتقاطع مع نظرة الامام علي (ع) القائمة على افتراض انَّ الله سبحانه مثَّلَ كلامَهُ للملائكة في اللوح المحفوظ،إذ إنَّ الله سبحانَهُ((يقول لمن اراد كَونَهُ:كن فيكون.لا بصوت يقرع،ولا بنداء يسمع،وانَّما كلامُهُ سبحانَهُ فعلٌ منهُ انشأهُ ومثَّلَهُ))(شرح نهج البلاغة ٨٦/١٣-الامر الذي قادَ ابن ابي الحديد الى القول:((فانْ قُلْت ما معنى قوله عليه السلام(ومثَّلَهُ)؟قلت:يقال:مثَّلت له كذا تمثيلا،اذا صورت له مثاله بالكتابةِ او بغيرها،فالباري مثَّلَ القرآن لجبريل عليه السلام بالكتابة في اللوح المحفوظ فانزلهُ على محمد صلى الله عليه وآله.وايضاً يقال:مَثَلَ زيدٌ بحضرتي إذ حضَرَ قائماً،ومثَّلتهُ بين يدي زيد اي احضرتُهُ منتصباً،فلما كان الله تعالى فعلَ القرآن واضحاً بيننا كان قد مثَّلَهُ للمكلّفين))(شرح نهج البلاغة ٨٦/١٣).لذلك كان سبق القول في كيفية ان تحقق الكلام الالهي في اللوح المحفوظ أمراً مثيراً لطائفةٍ من المعتزلة الذين اكدوا الجنس الصوتي للكلام الالهي.الامر الذي قادهم الى القول((فيقال على جهة المجاز:انَّهُ يكتبهُ في اللوح،كما قيل انَّ علم الشافعي في هذا الكتاب))(المغني ٢٠١/٧).على الرغم من الفارق الكبير بين الكلام الالهي وعلم الشافعي المستند الى قدرة بشرية بمعنى انَّ كلام الشافعي تحقق بوصفهِ جنساً صوتياً اوَّل مرة ثمَّ ضُمِّن كتاباً ما على هيأة رموز كتابية،الامر الذي يتقبل حمل علم الشافعي على المجاز في وجودِهِ في هذا الكتاب،في حين انَّ المشكلة الرئيسة تكمن مع الكلام الالهي عندما يتعلق الامر بطريقة الانتاج أو الفعل ومن ثمَّ السمع او النقل لكي يتحقق مكتوباً في اللوح المحفوظ ومن ثمَّ يمكن حمله على المجاز او لا يمكن.

* وقد يستند هذا التحليل الى قول الامام علي (ع) المتعلق بالكلام الالهي المتحقّق مكتوباً في اللوح المحفوظ،إذ إنَّ الله سبحانَه((انشأهُ ومثّله)) (شرح نهج البلاغة ٨٢/١٣)وهو أمر يقود الى انَّ الملائكة تعامَلَتْ مع نصٍ مكتوب تضمَّن كلاماً من غير انْ يمرَّ حالة السمع او التصويت،إذ إنَّ كلام الله تمثَّلَ للملائكةِ مكتوباً،لذلك يمكن القول انَّ ابا علي الجبائي استند الى هذا الفكرة ليضمنها النصوص البشرية المكتوبة،الامر الذي اقتضى منه ان يقول بوجود الكلام مع المكتوب ولا سيما انَّ نظرتَهُ الى النص القرآني الكريم تتطلّب مثل هذه الافتراضات.

مثله،فكان يجبُ أنْ يمكن قارئ كتاب ا لله ومنشد شعر امرئ القيس انْ يأتي مثلهما))[١].ويتبعُ هـذا أنَّ الحكاية عندهما هي المحكي،الأمر الذي جعلَ ابا هاشم يفرِّقُ بـين الابتداء والاحتذاء ليفنِّدَ رأي ابي علي في هذهِ القضيَّة،لذلك يرى انَّ الذي اعتمدَهُ ابو علي((من أنَّ مَنْ فَعَلَ شـيئاً يـأتي منـهُ فعـلُ مثلهِ فغلط،وذلك انَّ الفاعل قد يفعلُ الشيء على وجه الاحتذاء وان لم يتمكّن مـن فعل مثله على وجه الابتداء))[٢].وهو امرٌ يشير على نحوٍ أو آخر الى أنَّ المحكي ليس سوى عمليَّة((تصوير سمعي))-إن تساوق لنا التعبير-للنص المكتوب او المحفوظ،إذ إنَّ مهمة الحاكي في هذهِ العمليَّة لا تتعدى اكـثر منْ أنْ يمتلك جهازاً نطقياً سليماً يؤدي وظيفة الصوت المسـموع لنقـل الرمـوز الكتابيَّـة الدالَّـة على الحكاية الزائلة الى أُذن المتلقي الذي يسمعُ صوتاً حسب،مـنْ دون أنْ يتضمَّـنَ هـذا الصـوت مفهـوم الكلام كما تحقق في الحكاية اوَّل مرَّة.لذلك يحتلُّ الحاكي-هنا-دوراً آليـاً ثانويـاً.الأمـر الـذي جعـلَ النص القرآني الكريم محافظاً على اعجازهِ وفصاحتهِ،لأنَّ الحاكي لكلام ا لله بهذا الوصف لا يسـتطيع انْ يأتي بمثلهِ على جهة الابتداء((لأنَّ الاتيان بمثلهِ في فصاحتهِ وبلاغتهِ يحتاجُ الى علومٍ لا يحتـاجُ اليهـا الحاكي،لأنَّهُ يجبُ كونَهُ عالماً بالحروف ونظمها على وجهٍ تتألف منها الكلمات،وضم الكلمات على وجوه تكون فصيحةً بليغـةً،وكـلُّ ذلـك ممـا لا يحتـاجُ اليـه الحـاكي،ولذلـك يتلقـى الصبي الحـروفَ والكلمات ولا يتمكّنُ من الفصاحةِ.وكذلـك القـول في الاعجمـي والامـيِّ))[٣].وعلـى هـذا النحـو يُحكم على المحفوظ كذلك لأنَّ((الحفظ هو العلم بكيفيَّة وصف الكـلام وترتيبـهِ،يبيِّـن ذلـك انَّ مَـنْ عَلمَ ذلك حصَلَ حافظاً،ومَنْ لم يَعلَمْهُ لم يحصل حافظاً.وانمّا سُمِّي حفظاً لانَّهُ يمكنهُ مع ذلك أداء مـا علمَهُ على الوجه الذي علمَهُ،ولذلك لا يُسميَّ العلم بالاشخاص وماشاكلها حفظاً،لمّا لم يصـح هـذا المعنى فيه.وانمّا يمكنهُ أداء المحفوظ على هذا الوجه من حيث علمَهُ.ولذلـك قلنـا:انَّ اثبـات كـلام مـع

(١) المغنى ١٨٧/٧-١٨٨.

(٢) المصدر نفسه ١٨٩/٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٣/٧.

الحفظ لا وجه له،لأنَّ العلم إذا انفردَ وآلات الكلام سليمة يمكنُهُ أنْ يأتي بالكلام.فاذا صحَّ ذلك فيجب أنْ يمكنَهُ ذلك،وانْ لم يحصل في قلبهِ كلام))[1].

لقد اصبحَ واضحاً أنَّ القراءة تتعلقُ بالنص المكتوب المرتبط بالفاعل الغائب،وهو الفاعل الحقيقي الذي فعلَ الكلام على جهة الابتداء،لتصبحَ الرموز الكتابيَّة دلالة عليه حسب،إذ لا شيء آخر يربط بينهما.لأنَّ الكتابة في واقع حالها لا تتضمنُ الكلام الذي انقطعَ بانقطاع الصوت.وهذا يعني انَّ القراءة والمقروء لا ينتميان الى الفاعل المبتدئ للكلام(منشيء الكلام)،لتصبحَ القراءة مجرَّد عمليَّة فك للرموز الكتابيَّة ومن ثمَّ تحويلها الى اصوات مسموعة،يمثّلُ فيها القارئ دور المؤدي حسب.بمعنى أنَّ الكتابة تمثّلُ عمليَّة((الترميز))ليقومَ القارئ الذي شارك المرمِّز في التواضع على تلك الرموز-بفك عمليَّة الترميز هذهِ لتتحول الى صوتٍ مسموع يمثّلُ عمليَّة القراءة التي تتصف بانها خاليَةٌ من(الكلام الحقيقي)على وفق مفهوم ابي هاشم واتباعه للكلام.لذلك كانت القراءة والمقروء شيئاً واحداً فَقَدَ فاعلَهُ الحقيقي(المبتدئ)ليكون القارئ فاعلاً محتذياً ليس له الاّ الصوت.الأمر الذي يعزِّزُ دور المتلقي او السامع الذي يجبُ انْ يكون على وعي تام بقصد القارئ الذي ينتجُ اصواتاً حسب.ليحتلَّ المتلقي دورَ المحلِّل لعمليَّة السماع تلك.

ولابدَّ من الاشارة الى انَّ فرضيَّة القراءة والمقروء تقترنُ بفرضيةٍ اخرى تتمثلُ في الحكاية والمحكي التي تخضعُ الى التحليل نفسهِ لينتجَ حكماً مغايراً يؤكّدُ أنَّ الحكاية غير المحكي،لأنَّ الحكاية تنتمي-ضمن هذا التحليل-الى الفاعل المبتدئ للكلام في حين ينتمي المحكي الى الفاعل المحتذي.لذلك نعودُ فنقول انَّ قصدَ القارئ يجبُ انْ يحتلَّ موقعَ الصدارة في تحليل هذا الافتراض استناداً الى ما يقولهُ القاضي بعد انْ يفترضَ محاوراً موهوماً:((فان قال:فعلى أيَّةِ وجه يحصلُ الانسان عندكم حاكياً لكلام غيرهِ؟قيل له:لا يجوز كونُهُ حاكياً الاّ وهو قاصدٌ الى انْ يحتذي على كلامهِ،لأنَّهُ إنْ لم يقصد ذلك لم يكن بأن يكون حاكياً لكلامهِ اولى منْ انْ يكونَ حاكياً لكلام غيرهِ.وقد يوصف بانَّهُ حاكٍ إذا كان

(١) المغني ٧/٢٠٤.

الذي يقرؤهُ قد اشتهرَ كونُهُ كلاماً لبعض المتكلمين،فيوصف كلُّ مَنْ قرأهُ بأنَّهُ حاكٍ لكلامه))[١].لذلك يقرن القاضي صفة الامر،والخبر بالمتكلّم المبتدئ الذي يقصد في كلامه-بالضرورة-الى كليهما ليقصيهما-بعد حين-من الكلام المنشأ على جهة الاحتذاء.إذ((لا يجبُ إذا قلنا انَّ الحاكي قد فعَلَ كلاماً انْ يكونَ امراً بما كان من ذلك امرا،لأنَّ الامر والخبر إنما يحصلان كذلك بالقصد والارادة،فاذا لم يقصد الحاكي ذلك لم يجب كون كلامهِ امراً))[٢].بيد انَّ هذهِ الاحكام لم تستقم عند ابي علي الذي فهمَ الكلام على انَّهُ الحروف.الأمر الذي يقود الى وجود كلام حقيقي في المكتوب والمحفوظ،لذلك تكون القراءة عندهُ غير المقروء،والحكاية عين المحكي.وقد سبقت الاشارة الى هذهِ المفهومات الجبائية في ثنايا البحث.ولابدَّ أنَّ نبيِّن الشروط التي وضعها ابو هاشم الجبائي في إيراد الحكاية،إذ إنَّ((مَنْ أتى بمثلِ كلام مَنْ حكى كلامَهُ،وزادَ على ذلك شيئاً من تنوين وغيره،لم يخرج من أنْ يكون حاكياً لكلامه،كما لا يخرجُ من ذلك إذا وصلَ الحكاية بكلامٍ آخر،وانْ كانَ المحكي ذلك عنهُ لم يصلْهُ به.فامّا إذا غيَّرَ حركات الحروف بأن يسكِّن الدال من((زيد))،وكانت في كلام المحكي عنهُ متحركة برفعٍ او نصبٍ أو جر،فانَّهُ لا يكون حاكياً لكلامهِ،لأنَّ الحرفَ الساكن غير الحرف المتحرِّك،لانَّهُ لايجوز أنْ يتحرَّك بمعنى غيره،لا ستحالة حلول الاعراض فيه.ولذلك يحتاجُ في المتحرك الى أنْ يضمَّ شفتيه ولا يحتاجُ في الساكن الى ذلك،وهذا لا يكون الاّ وقد اختلفَ مخرجهما،وذلك يوجب تغايرهما.وكذلك القول في الحرف المفتوح انَّهُ غير المضموم))[٣].امّا القاضي فقد حصرَ الحكاية في نقل الحروف او الالفاظ.امّا الذي يحكي كلامَ غيرهِ على جهة المعنى فقط فانَّ ذلك ياتي على جهة المجاز والتوسع((وقد يقال:انَّهُ حاكٍ لكلام غيرهِ حتى اتى بمعنى كلامهِ،و إنْ لم ياتِ باللفظ على الوجه الذي اوردَهُ.ويقال ايضاً انَّهُ قول غيرهِ.وكل ذلك توسع لّما ادى الثاني معنى

(١) المغني ٢٠٤/٧.

(٢) المصدر نفسه ٢٠٢/٧.

(٣) المصدر نفسه ٢٠٥/٧.

الاول،فصارَ كانَّهُ هو،واجرى عليه اسمَهُ،والاّ فالظاهر من الحكاية انَّهُ يراعى فيها الحروف دونَ غيرها.فمتى اتى الحاكي بمثلِ الحروف التي اتى بها الاول على ذلك الترتيب والنظام فانَّهُ يكون حاكياً،والاّ لم يكن حاكياً لكلامهِ؛وانْ جازَ أنْ يوصف بانَّهُ حكى معنى كلامه))(١).

(١) المغني ٧/٢٠٥.

الفصل الثالث

التحول الدلالي ومظاهرهُ عند المعتزلة

توطئة

المبحث الاول:المواضعة والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي

المبحث الثاني:الحقيقة والمجاز

المبحث الثالث:المشترك اللفظي

المبحث الرابع:الاسماء الشرعية



توطئة

توضَّحَ لنا مما سبق انَّ التحول الدلالي يمثِّلُ عند المعتزلة جزءاً من كينونة الكلام،وقد سبقَ انْ اشرنا الى تعبير القاضي عبدالجبار في انَّ المجاز والاستعارة يرجعان الى ذات الكلام وثمة عبارات اخرى ستردُ بعد حين تنزعُ بنا الى التسليم بانَّ هذا الامر كان من مسلمات البحث الدلالي عند المعتزلة،ومن هذهِ العبارات((انَّ الاسم الواحد قد يختلف مسماه بحسب اللغات لما اختلفت المقاصد فيه،فلولا انَّهُ يتعلق بالمسمى بحسب القَصد لم يصح ذلك فيه،ولذلك يصحُّ تبديل الاسماء من مسمّى الى سواه بحسب القصد))[1].

وما ذهبَ اليه القاضي ايضاً من انَّ((الكتابة...تبعٌ للكلام))انَّ هذا الفصل يحاول تتبع موضوعات تتعلق على نحوٍ ما بهذهِ المسألة،اعني مسألة التحول الدلالي ومركزيتها في المبحث الدلالي الاعتزالي.

(١)المغني ١٦٠/٥.

المبحث الاول-المواضعة والقصد وصلتهما بالتحول الدلالي

اظنّ انّ من المهم أنْ ابيّن العلاقة بين نظرية المواضعة الاعتزاليَّة والتحولات الدلاليَّة التي ستحصلُ نتيجةً لظهور النصوص اللغويَّة بوصفها اشاراتٍ بالمعنى السيموطيقي إذا ما تعلقَ الامر بالمفردات،وق يتخطى هذا الامر الحاجزَ المفردي الى النص العباري ليصبحَ هو ايضاً دالاً سيميوطيقياً لما في دلالة((القصد))التي اسس عليها القاضي ما ستسفرُ عنهُ النصوص اللغوية بشقيها الألهي والبشري من قيمة دلاليَّة لا تقتصرُ على الاشارةِ بل تتخطى هذا الحاجز الى الصفة الدلاليَّة الواسعة-بمفهوم النص العباري-كيما يتوافقَ هذا التفكير مع النتائج الاعتزاليَّة اللاحقة التي أكّدت تميّز النص اللغوي من سائر العلامات الدلاليَّة-بوصفهِ نصاً متسعاً يتّسعُ لأغراضٍ تتجاوز في قيمها الحدود البيانية للنص اللغوي لتحققَ اهدافاً اخرى سواء أكانت أدبية أو غير ادبية لما تتصفُ به.اللغة من قدرةٍ على التحولات الدلاليَّة المتمثلة بالمجاز والاستعارة والكناية والاشتراك وجملة المظاهر الدلاليَّة الاخرى التي يعدها القاضي من ذات الكلام أي من كينونته.

((وانّما اختار اهلُ المواضعةِ الكلام في ذلك دون غيرهِ،لانّهُ اوسعُ باباً من غيرهِ،فيتشعبُ بمقدار ما يحتاج اليه من الاسماء للمسميات،وذلك يتعذر فيما عداه من الافعال،ولانّهُ يدرك،فهو أقرب الى أنَّ تعرف به المقاصد من غيرهِ من الافعال))[1].

ولابدَّ من الاشارة الى انَّ المواضعة إنّما تحصل في المحسوسات((المشاهدات))وهذا يقود الى التمكن من لغة((متواضع))عليها تتيحُ لنا أنْ نضعَ اسماءً للاشياء المجردة بعد انْ تمّت المواضعة على المشاهدات،أو لعلنا من خلال القياس على الشاهد نستطيع انْ نضعَ اسماءً((للغيبيات))المجردات،إذ((إنَّ المواضعة إنّما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها،لانَّ الاصل فيها الاشارة،على ما بينّاه.فاذا ما ثبت ذلك،فيجب،متى اردنا التكلّم بلغةٍ مخصوصة،انْ نعقلَ معاني

(١) المغني ١٦٢/٥.

الاوصاف والاسماء فيها في الشاهد،ثمَّ ننظر،فما حصلت فيه تلك الفائدة نُجري عليه الاسم في الغائب.وهذا في بابهِ بمنزلة معرفة ماله اصل في الشاهد في انَّهُ يجبُ أنْ يُعلم اولاً ثمَّ يُبنى عليه الغائب،نحو ما بيناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب))[١]وهذا يعني انَّ اصلَ المواضعة إنَّما تعتمدُ على الاشياء الحسيَّة المدركة والمشاهدة،بمعنى انَّ الاشياء التي يمكن ادراكها بالحواس هي التي ستقعُ عليها المواضعات.امَّا المجردات فستخضعُ للتواضع بوساطة الالفاظ التي اصبحت دلالات اشارية عوَّضت عن مسمياتها.ولذلك تكون عمليَّة التواضع على الاشياء المجردة عمليَّة لاحقة على المرحلة الاولى من التواضع على الاشياء المشاهدة[٢].

ثمَّ تتأكد عمليَّة التتابع في المواضعات انطلاقاً من المفردات التي وضعت إزاء الاشياء المشاهدة أو المرئية لتتحقق في المجردات ومن بعد هذا تتمُ عملية التأليف التي قد تكون اشد غموضاً من سابقتها- اعني عملية التواضع-بيدَ انَّ القاضي يرى انَّ الامر على نحوٍ ما خلاف ذلك،فعملية التأليف هذهِ عندهُ تكونُ أيسر على مَنْ تمكَّن من المواضعة،ولعلنا نجدُ تفصيل هذا الامر عندهُ على نحوٍ واضح في تعليقهِ الذي افترضَ فيه انَّ سائلاً سأل:((فكيفَ يصحُّ انْ تدَّعو المواضعةَ على الحروف وتفصيلها والاسماء والافعال وكيفيَّة ترتيبها...قيل له:انَّ مَنْ عرفَ صحة المواضعة على الاسماء واختلافها،علم عند التأمل صحة مثلهِ في الحروف،لانَّهُ إذا واطأ غيرَهُ علمَ انَّ قولَهُ زيد اسم لشخص معين وعمرو اسم لشخص معين وانَّ الضربَ اسم لفعلٍ معيَّن وانَّ مَنْ فَعَلَهُ يُقال له ضَرَبَ فهو ضارب،وعلم أنَّ الاشتراك في هذا الفعل قد يقعُ في هذين الشخصين، لم يمتنع أنْ يواضعَ غيرهُ على انَّهُ إذا ارادَ الاخبار عنهما بأنَّ غيرهما ضربهما أنْ يدخلَ في آسميهما حرفاً مخصوصاً نحو الواو والفاء فتقول ضربَ فلان

---

(١) المغني ١٨٦/٥-ومن غريب القول انَّ الدكتور علي عبد الواحد وافي يستهجن القول بنظرية المواضعة التي تتعارض مع النواميس العامة التي تسير عليها النظم الاجتماعية،كما ان القائلين بها لم يبينوا لنا((بوضوح كيف امكن التواضع على الكلمات الدالة على الحروف والدالة على المعاني الكليَّة مع انَّ هذهِ الامور ليس لها في الخارج مدلول حسِّي يشير اليه المتواضعون))نشأة اللغة عند الانسان والطفل،هامش ٣٤.

(٢) ينظر:الفلسفة اللغوية والالفاظ العربيَّة ١٢٧-١٢٩.

زيداً وعمراً،وذلك مما يتأتى من أحدنا في الحركات التي المواضعة عليها أغمض))[1].ولعل من المناسب بعد هذا انْ يتمَّ تبيان اللوازم الاساسيَّة التي اعتمدها التفكير الاعتزالي في الاحكام اللغوية التي-طالما-خضعت الى التفكير العقيدي الذي قد يصل به الامر الى قسرية الاحكام اللغوية،إذ إنَّ الكلام الالهي جعلَ من النص البشري-اللغة-تابعاً مطواعاً لكلّ الاحتمالات التي تبتعدُ عن الموضوعية شيئاً من الابتعاد.لذلك يكون من المفيد انْ نتبيَّنَ الانطلاقة الاولى التي بدأ معها التحليل والتفسير اللغويَّين فيما يتعلق بالمفردات اللغوية أو المركبات وما يتبعُ هذا من احتماليَّة أنْ تكون-المفردات والمركبات معاً-قد خضعتا لقانون((العلامة))أو الاشارة ومن ثمَّ الابتعاد عن احتمالات التحولات الدلاليَّة التي تتصف بها-عادةً-العلامات اللغوية ولاسيما المركب منها.بهذا المعنى لا تعود النصوص اللغوية غير علامات أو اشارات،وبهذا تفقد خاصيتها الدلاليَّة شأنها في ذلك شأن العلامات غير اللغوية.لذلك من الواجب انْ نكشفَ عن الاسباب التي أدَّت بالتفكير الاعتزالي الى هذهِ الاحكام.

إنَّ القضيَّة الاساسيَّة في هذهِ الموازنة تكمن في((المواضعة))وما يصحبها من الاشارة مضافاً اليها قضيَّة((القصد))عند القاضي فقد اكَّد المعتزلة أنَّ وجود الالفاظ اللغوية متعلق بنظرية المواضعة التي تفرضُ أنْ تكونَ علاقة الالفاظ بمدلولاتها علاقة اعتباطيَّة،بيدَ انَّ الخيط الرابط بينهما يتمثَّلُ في((القصد))الذي يفترضُ أنْ يترافق مع الاشارة سواء أكانت جارحة أو سواها.وقد ربط المعتزلة دلالة الكلام بالمتكلّم وحالهِ((وإنما اعتبر حال المتكلّم لأنَّهُ لو تكلّم به و لم يعرف المواضعة،أو عرفها ونطق بها على سبيل ما يؤديه الحافظ،أو يحكيه الحاكي،أو يتلقنَهُ المتلقن،أو تكلّم به من غير قصد لم يدل،فإذا تكلّم به وقصد وجه المواضعة فلابدَّ من كونهِ دالاً،إذا عُلم من حاله أنَّهُ يبين مقاصدَهُ ولايريد القبيح ولا يفعله.فاذا تكاملت هذهِ الشروط فلابدَّ من كونهِ دالاً ومتى لم تتكامل فموضوعهُ انْ يدل،وان كان متى وقع ممن ليس هذا حاله لم يصح أنْ يُستدَلَّ به))[2].

---

(١) المغني ٥/١٦٢-١٦٣.

(٢) المصدر نفسه ٣٤٧/١٦.

هذا الامر يؤكد ماذهبَ اليه البحث من أنَّ المعتزلة-ومنهم القاضي-لا يخرجون في تحليلاتهم وتفسيراتهم عمّا تفرضهُ عليهم عقيدتهم،إذ إنَّ التفكير بوجوب تنزيه القرآن عن المطاعن يفرض عليهم تحليلاً يتوافق-ضرورةً-مع الدفاع عن هذهِ العقيدة-لذلك نجد القاضي يفترض فكرة-القصد-التي ستصبحُ مرتكزاً اساسياً للوصول الى وجوب ترفُّع القرآن بما هو نص لغوي عن كل الشبهات.وهذا لا يتأتىَّ الاّ بافتراض القاضي فكرة-القصد-التي ستفضي الى الاعتقاد قبل كلِّ شيء بانَّ قصد الله سبحانه يكون بالضرورة حسناً ومن ثمَّ فانَّ النص القرآني يكونُ تابعاً لمعرفة سابقةٍ بقصد الله تعالى.

لقد انسحبَ هذا التفكير على الاحكام اللغوية البشرية مع الفارق الكبير بين النص القرآني الذي صدَر عن الذات الالهيَّة والنصوص البشرية التي تصدر عن الانسان،بمعنى انَّ قصَد المتكلم لا يظهرُ الاّ من خلال النص نفسه.لذلك يرجِّحُ البحث أنَّ فكرة القصد عندما تتعلق بالنص البشري لا تخرجُ عن وجوب عقلانية المتكلم حتى يمكن الحكم على هذا النص أو ذاك انّهُ صادرٌ من متكلم قصدَ به معنىً لكلامه.هذهِ الهيمنة لفكرة-القصد-في النص اللغوي دفعت القاضي في أن يساوي بين سلطة القصد من قِبَل اهميتها وسلطة الحكم الشرعي،يقول في هذا الصدد:((إنّا نعتبرُ في اللغةِ مقاصدهم،كما نعتبر في الاحكام مراد النبي،صلى الله عليه،فكما يجبُ الرجوع في ذلك اليه،فكذلك يجبُ الرجوع فيما يختلف فيه من الأسماء والأوصاف اليهم.وإذا ثبت ذلك بأن وجد عنهم نصٌّ فيه اتبع،وإن لم يوجد ذلك استدلَّ بكلامهم عليه.والنص المنقول عنهم قد يكون مقطوعاً به؛وقد يكون بنقل الثقاة ولا يقع العلم به،وكلاهما يحسنُ العمل به.يبين ذلك أنَّ اجراء الاسم هو عملٌ كالحكم،فإذا صحَّ تلقي فروع الاحكام من جهة أخبار الآحاد،حسن ذلك في الاسماء.وكذلك يحسنُ من العامي الرجوع إلى العالم في تفسير القرآن،كما يحسنُ منهُ الرجوع إليه في الأحكام،ولذلك عُملَ في تأويل القرآن على اخبار الآحاد والاجتهاد،كما عمل بمثلهِ في الاحكام-والاستدلال يجري في انقسامهِ الى هذين الضربين مجرى النص،بل الحال فيه أظهر.ولذلك استدلَّ أهلُ العلم في الاسماء بحكايات العرب

وتمثلوا فيه بالشعر،وإن لم يكن ذلك مقطوعاً به من جهة العقل))[١].هذهِ الموازنة بين أهميّة القصد بوصفه لازمة مشروطة في فهم النص اللغوي ومن ثمَّ صحة الأخذ به،والحكم الشرعي ومن ثمَّ الرجوع إلى العالم لفض الالتباس إنّما مرجعهُ القيمة المتزايدة لفكرة-القصد-سواء تعلق الأمر بالاسماء المفردة ام بالتركيبات،إذ إن عملية الوضع الاولى للاسماء المفردة لم تكن لولا ملازمة الاشارة لها مما يؤكد ايمان المعتزلة بالمواضعة-هذهِ المواضعة التي اقترنت بالاشارة-استلزمت-بالضرورة-قصد الواضع أنَّ يكون هذا الاسم لهذا المسمى.لذلك تبيَّن أنْ فكرة القصد عند القاضي إنّما ولدت مع المواضعة الاولى((إعلم أنَّ الاسم إنّما يصير اسماً للمسمّى بالقصد،ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره-وهذا معلوم من حال مَنْ يريد انْ يسمي الشيء باسم،لأنهُ إنّما يجعلهُ اسماً له لضربٍ من القصد.يبين ذلك أنَّ حقيقة الحروف لاتتعلق بالمسمى لشيءٍ يرجع اليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به،فلابدَّ من أمرٍ آخر يوجب تعلقهُ بالمسمّى،وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والارادة.يؤيد ذلك انَّ الاسم الواحد قد يختلفُ مسماه بحسب اللغات لمّا اختلفت المقاصد فيه،فلولا انّهُ يتعلق بالمسمى بحسب المقصد،لم يصح ذلك فيه،ولذلك يصحُ تبديل الاسماء من مسمى الى سواه بحسب القصد))[٢].

العلاقة-اذن-التي تربط الاسم بمسماه هي علاقة اعتباطيَّة تستندُ الى القصد الذي لايتمُّ الاّ بمعونة الاشارة((وامّا اول المواضعات فلابدَّ فيه من تقدم الاشارة التي تخصص المسمى،لأنّهُ لايمكن انْ يقال انّهُ يخصصهُ بالكتابه،لانها تبعٌ للكلام))[٣].من هنا نستنتج انَّ العلامات اللغوية ماكانت لتكون لولا المواضعة المؤسسة على فكرة القصد بمعونة الاشارة،وبهذا اكتملت الالفاظ اللغوية بوصفها علامات بالمفهوم السيميوطيقي.إذ إنها لاتتعدى الدلالة الاشارية-هذا التحليل يتقاطع بعض التقاطع-على

(١) المغنى ١٩٧/٥.

(٢) المصدر نفسه ١٦٠/٥.

(٣) المصدر نفسه ١٦٤/٥.

مستوى الترتيب-مع التحليل الذي اقامَهُ الدكتور نصر حامد ابو زيد المتمثل بالمواضعة مقرونةً بالاشارة إذا ما تعلق الامر بالالفاظ المفردة.امّا فكرة((القصد))فقد ارتبطت عند ابي زيد بالتركيب((واذا كانت العلامات اللغوية في حالة افرادها لا ترتبط بمدلولاتها الاّ ارتباط مواضعة واصطلاح،فانَّ التركيب اللغوي((لا ينبيء))عن مدلوله بمجرد((المواضعة))بل لابدَّ من اعتبار((قصد))المتكل،فالكلام))[1].من المؤكد انَّ فكرة((القصد))ترتبط بالتركيب إذ إنَّ الكلام((قد يحصلُ من غير قصد فلا يدل،ومع القصد فيدل ويفيد-فكما انَّ المواضعة لابد منها،فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقاً للمواضعة))[2].لكن المواضعة التي حصلت في الالفاظ المفردة بمعونة الاشارة لم تكن لتكون الاّ بوجود((القصد))كذلك،((اعلم انَّ الاسم انّما يصير اسماً للمسمى بالقصد،ولولا ذلك لم يكن بان يكون اسماً اولى من غيره))[3].لذلك لابدَّ من الاشارة الى انَّ نصوص القاضي التي تكررت وتعددت في غير موضع في مؤلفاتهِ قد تثير شيئاً من اللبس،لذلك يزعم البحث انَّ فكرة القصد قد بدأت بوصفها ارهاصاً أولياً مع المواضعة التي تتعلق-أصلاً-بالالفاظ المفردة ومن ثمَّ اصبحت مظهراً حتمياً في التركيبات لتعودَ بالنتيجة إلى محصلة موحدة تجمعُ كلاً من الالفاظ المفردة والتركيبات تحت مفهوم العلامة السيميوطيقية،بمعنى انَّ علاقة النص اللغوي بوصفهِ دالاً ستصبحُ علاقة اشارية حسب من غير أنْ يستوعب الاحتمالات الدلالية التي يفترض انْ تكون في النصوص اللغوية،من هنا يتساوى النص اللغوي((المركب))والالفاظ((المفردة))في كونهما دالين اشاريين حسب.هذا الاستنتاج ينبني على علاقة النص اللغوي بالمتكلم،إذ إنَّ المتكلم احتلَّ موقع((النص))انْ لم نقل زاد عليه وذلك على وفق ما يقتضيه مصطلح((القصد))عند القاضي،بمعنى انَّ التفكير العقيدي المرتبط بالنص القرآني يقتضي أنْ يحتلَّ المتكلم موقع النص نفسه ليكون بديلاً

(١) مدخل الى السيميوطيقا ١٠٤.

(٢) المغني ١٦٢/١٥.وينظر:مدخل الى السيميوطيقا ١٠٤.

(٣) المصدر نفسه ١٦٠/٥.

عنهُ،إذ إنَّ المتكلم في((النص القرآني))هو((ا لله عزَّت قدرته))،لذلك يجب أنْ لا تعتمد معرفة قصد ا لله على النص القرآني نفسهِ وإنّما يستدلُّ عليه خلال المعرفة العقليّه التي تؤكد انَّ ا لله حكيم لايصدر عنهُ الاّ ماهو في موقع الحكمة والاحسان والمعروف.هذا الاهتمام في أسبقية العقل في الاستدلال على ا لله-جلّت قدرته-امر كان قد أكّدهُ الجعفران على وفق ما نقلهُ عنهما الشهرستاني:((انَّ العقل يوجب معرفة ا لله تعالى بجميع احكامهِ وصفاته قبل ورود الشرع،وعليه يعلم انَّهُ انْ قصَّرْ و لم يعرْفهُ و لم يشكرْهُ عاقبَهُ عقوبةً دائمةً.فاثبتا التخليد واجباً بالعقل))[1]ومن اجل ذلك يربط الكلام بحال المتكلم((واذا عُلم من حاله انّهُ يبين مقاصدَهُ ولا يريد القبح ولا يفعلُه...فلابدَّ من كونهِ دالاًّ))[2].ويؤكد الدكتور نصر حامد ابو زيد انَّ((دلالة الكلام لا يمكن انْ تستبين الاّ بمعرفة قصد المتكلم،او لنقل بمعرفة المتكلم وصفاتهِ الذاتية وصفات افعالهِ(المعرفة العقليَّة)،إمّا أنْ يقعَ كلام ا لله دلالة قبل تلك المعرفة العقليَّة فذلك من الذي لا يتصورهُ المعتزلة))[3]ويستندُ أبو زيد في هذا التحليل الى النص الآتي:((انَّ المتعلّقَ بمثلِ ذلك لا يخلو أنْ يزعمَ انَّ القرآن دلالة على التوحيد والعدل،او يقول:لا تعلم صحة دلالتهِ الاّ بعد العلم بالتوحيد والعدل،وبيّنا فساد القول بالاول،بأن قلنا:إنَّ مَنْ لا يعرف المتكلم ولا يعلم أنّهُ ممن لا يتكلم الاّ بحق لا يصح أنْ يُستدلَّ بكلامهِ،لأنّهُ لايمكن أنْ يعلم صحة كلامهِ الاّ بما قدَّمناه،لأنّهُ لا يصحُّ انْ يعلمهُ بقولهِ:إنَّ كلامه حق،لأنّهُ إذا جوَّزَ في كلامهِ أنْ يكون باطلاً ويجوز في هذا القول أيضاً أنْ يكون باطلاً،وإذا وجبَ تقدّم ما ذكرناه(العلم بالتوحيد والعدل)من المعرفة ليصحَّ أنْ يعرف أنَّ كلامَهُ تعالى حق ودلالة))[4].هذا التحليل يقودنا إلى القول بأنَّ المعتزلة.ممثلين بالقاضي-لم يجعلوا للنص القرآني الكريم أثراً في المعرفة والدلالة لأنَّ اهتمامهم كان موجهاً لقصد المتكلم الذي انشأ هذا النص،فمعرفة ا لله سبحانه-تغني عن الرجوع الى النص

---

(١) الملل والنحل ٧٠.

(٢) المغنى ٣٤٧/١٦،وينظر:مدخل الى السيميوطيقا ١٠٤.

(٣) مدخل الى السيميوطيقا ٨٤-٨٥.

(٤) المغني ٣٩٤/١٦-٣٩٥،وينظر:اشكاليات القراءة وآليات التأويل ٦٥.

القرآني.الاّ انَّ الأمر لم يكن بهذا الضيق من التحليل ولاسيما انَّ((آيات القرآن المحكمات التي استشهدَ بها المعتزلة على صدق مقولاتهم العقليَّة ومبادئهم الخمسة قد تبدو في مثل هذا التصور من قبل الدلالة المكررة،لأنها لا تدلّ في رأيهم الاّعلى ما يمكن الوصول اليه بالأدلة العقليَّة.من هنا كان لابدَّ للمعتزلة أنْ يحددوا لهذا النمط من النصوص القرآنيَّة دوراً وأنْ يبحثوا لورودها في القرآن عن حكمة-وكانت الحكمة التي وصلوا اليها انَّ هذهِ النصوص تقوم بوظيفة اثارة العقل ودفعهِ للنظر والاستدلال-إنَّهُ عزَّ وجلَّ إنَّما خاطبنا بذلك ليبعثَ السائلَ على النظر والاستدلال بما ركّب في العقول من الأدلة أو لأنَّهُ علم أنَّ المكلّف عند سماعهِ والفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال منهُ لو لم يسمع بذلك،فهذهِ الفائدة تُخرجُ الخطاب من حدِّ العبث)[1].بيدَ أنَّ البحث يضربُ إلى أنَّ ما تقدَّم من تحليل وتفسير لقضيَّة((القصد))إذا ما تعلقت بالتركيب إنَّما لا يتعدى كونه التماس مخرج لما آلت إليه الأفكار العقيدية من أحكام قد تكون محفوفةً بالمخاطر إذا ما تعلق الأمر بالنصوص اللغوية البشرية-لذلك نجدُ القاضي نفسه يتراجع في توظيف فكرة((القصد))لتصبحَ النصوص البشرية عندهُ في حالة توتر مستمر لأنها هي التي ستكون منطلقاً للتحليل اللغوي الذي يُفضي الى معرفة قصد المتكلم.وبهذا المعنى تتغيَّر علاقة((النص))بالمتكلم ليتحولَ النص اللغوي من دالٍ عقلي-إذا ما تعلق بالكلام الالهي-الى دالٍ لغوي عندما يتعلق الامر بالنصوص اللغوية البشرية.وبهذا يكون النص اللغوي البشري مستوعباً لكلِّ التحولات الدلاليَّة،إذ يكون الكلام((أقرب إلى أنْ تعرف به المقاصد من غيرهِ من الأفعال))[2].ولذلك يكون الكلام -النص اللغوي البشري-خاضعاً للتحولات الدلاليَّة التي تتخطى في اهدافها القيمة الاشارية-السيميوطيقيَّة-ليصبحَ النص في حالة توتّر دائمة ولاسيما انَّهُ يستوعبُ كلَّ الحاجات الانسانية من معارف ودلالات((وانمّا اختارَ اهل المواضعةِ الكلام في ذلك دون غيرهِ،فيتشعبُ بمقدار ما يحتاج إليه من الأسماء للمسميات،وذلك يتعذر فيما عداه من

(١) اشكاليات القراءة وآليات التأويل،وينظر متشابه القرآن ٢٤/٤.

(٢) المغني ١٦٢/٥.



الأفعال))[1].ومن هنا نستطيعُ أنْ ننتهي إلى جملة من النتائج التي تأسست على فكرة المواضعة والقصد-قد نصلُ بها الى فهم طبيعة العلاقة بين الدال والمدلول-الاسماء والمسميات،في أنها لاتعدو انْ تكون علاقة اعتباطية ترتبط بالمواضعة والقصد حسبْ،زيادةً على أنَّ هذهِ المواضعة قد تحققت في الاشياء المشاهدة المدركة مما يشير إلى عينيَّة التفكير الاعتزالي فيما يتعلق بالمواضعات.وكذلك فإن العلاقة بين النص العباري والمتكلم تظلُّ متأرجحةً في تأصيل مَنْ ستؤول اليه الانطلاقة في التحليل والتفسير،فقد يكون للمتكلم الأثر الأصيل في فهم المقاصد واستيعابها،هذا إذا ما تعلق الامر بالكلام الألهي،ومن ثمَّ ينتقلُ هذا التأصيل إلى النص العباري الذي يصبحُ مصدراً للانطلاقة في التحليل والتفسير-على أنَّ البحث يحترزُ في جانبٍ من هذا التحليل شيئاً من الاحتراز،إذ إنَّ مفهوم القصد حين يتعلق بالنص البشري يكون من بين دعائمهِ الاساسيَّة-اعني النص-انْ يصدرَ من عاقلٍ يريد من كلامهِ أنْ ينتهي الى غايةٍ معينة بعينها ليصبحَ المتلقي في مأمن من اللبس في مقصودهِ.

(١) المغني ١٦٢/٥.

المبحث الثاني-الحقيقة والمجاز

انَّ نظرةً على لغةٍ من لغات العالم-اياً كانت هذهِ اللغة-نكشفُ لنا عند تفرعات وتقسيمات لظواهرها تختلفُ في حجمها وعددها ودقتها،ومن ثمَّ الوقوف على ظواهر قد تكون مشتركة في اكثر من لغة.الامر الذي يدفعُ الباحث المتخصص الى التدقيق في كل هذهِ الجوانب التي تختلف في الاهميَّة عندما يتعلّق الامر في النظر الى تشكّل اللغة نفسها.بيدَ انَّ الامر سيختلفُ-من حيث الاهميَّة-عندما يتعلّق بقضيَّة المجاز* الذي يشكّل-بعد انْ يدخلَ في عمليَّة صراع مع الحقيقة التي تُعدُّ مقابلاً له-مظهراً مهماً من مظاهر اللغة.الامر الذي خلَق صراعاً ايضاً-ولكن هذهِ المرة-بين المثبتين لهما من جهة والمنكرين من جهةٍ اخرى-وقد ذهبَ المثبتون الى القول بتدني الحقيقة ازاء المجاز إذا ما تعلّق الامر بالتحولات الدلاليَّة،بوصف هذهِ الاخيرة نتاجاً مجازياً.إذ إنَّ الحقائق لا تتعدى وظيفة الانباء والابانة اللغويتين لتتركَ مايسمى بالتوترات اللغوية الى المجاز،بمعنى انَّ العلامات اللغوية تترك خاصيتها الاشارية لتنتقلَ-وهي قادرة على ذلك-الى خاصيةٍ اخرى((نابعة من خاصيتها السيمانطيقيَّة،وهي قدرتها على التحول على مستوى المدلول لكي يُصبحَ بدورهِ علامة من نوعٍ آخر تشير الى مدلول آخر فيما يعرف بالتحول الدلالي في انماط المجاز المختلفة.وهذا التحول الدلالي لايحدثُ في العلامة اللغوية في حالة إفرادها.وهذا التحول الدلالي ايضاً هو الذي ينقل النص اللغوي من وظيفة الانباء الاجتماعيَّة يجعلهُ يحقق وظائف اخرى ادبيَّة))[1]لذلك ليس للغة الشعرية من علاقة بالمضمون إذ((لايوجد لسان شعري إذا كنّا نقصد بكلمة لسان مجموعة الكلمات،ولكن توجد لغة شعرية إذا

* ثمة خطبة للامام علي (ع)يستهلها بقوله:((ايها الناس إنّما الدنيا دار مجاز)) (شرح نهج البلاغة ٤/١١).يقول ابن ابي الحديد شارحاً هذا القول:((قوله عليه السلام)):((دار مجاز))،أي يجاز فيها الى الآخرة،ومنهُ سُمّي المجاز في الكلام مجازاً،لانَّ المتكلم قد عبَر الحقيقة الى غيرها،كما يعبُر الانسان من موضعٍ الى موضع)) (شرح نهج البلاغة ٤/١١)وهو أمرٌ يقود الى انَّ لفظ المجاز قد تحقق اوّلَ مرة على يد الامام علي (ع) ثمَّ استعيرَ منهُ ليُصبح مصطلحاً لغوياً فيما بعد.

(١) مدخل الى السيميوطيقا ١٠٢.

كان المقصود بلغة تأليف الكلمات فيما بينها أي تركيبها في جمل.نحنُ هنا إذن امام جملة شعرية ليس بفضل مضمونها لكن بفضل بنيتها))[١].اي انَّ شعريتها ليست قائمة بالمضمون الاشاري ولكن بفضل النظم.

المهم انَّ المجاز هو المقوم التعبيري الحقيقي الذي يبثُ الحياة في اللغة من خلال حركة امتدادية بين تركيباتها التي تخضعُ الى تغيرات لا حدود لها كيما تصلَ اللغة الى ذروة التسامي الادبي.من هنا-ولاهمية الموضوع-اودُّ انْ اشيرَ الى انَّ هذا المبحث لن يلتزم الجانب التاريخي للمراحل التي مرَّ بها المجاز ،لانَّ الاهتمام سوف ينصبُّ على تاصيل دراسة المجاز عند المعتزلة الذين اثبتوه في اللغة الانسانية وفي اللغة الالهيَّة ممثلةً بالنص القرآن الشريف.لذلك يشير ابو الحسن البصري المعتزلي الى الخلافات القائمة بين الناس فيما يتعلق بوجود المجاز أو انعدامه في اللغة،فيرى انَّ اكثر الناس قد ذهبَ((الى ذلك.وحكي عن قوم المنع منهُ.وليس يخلو خلافهم في ذلك امّا انْ يكون خلافاً في معنىً،او في عبارة))[٢].ولنا انْ نشير الى كتاب(مجاز القرآن)لابي عبيدة معمَّر بن المثنى[٣]بوصفهِ اول كتاب وضع باسم المجاز،لا لأنَّ المجاز لم يوجد في اللغة الاّ معه،وانمّا لتأكيد انَّ ثمَّة من اثبت المجاز في اللغة.الامر الذي دفعَ الباحثين-ليكون ابو عبيدة في مقدمتهم-الى تناولهِ بالدرس والتحليل.

فاكّدَ من اجل ذلك أبو الحسين البصري انَّ المجاز اصبحَ امراً واقعاً في اللغة مفنداً بذلك آراء مَنْ رفضوا وقوعَه،لانهم لم يستندوا في ذلك الى ما يقنع،إذ انَّ اهل اللغة-عندهم- لم يكونوا استعملوا لفظ المجاز وليكن(حمار)ليدلَّ على(البليد)مجازاً.كما أنَّهم يرون انَّ لفظة(حمار)قد تكون استعملت في الاصل لتدلَّ على(البليد)كما دلَّت على(الحمار)،بمعنى انَّها لفظة مشتركة تدلُّ على الحمار والبليد على حدٍّ سواء.وهذا ما رفضَهُ ابو الحسين قائلاً:((وهذا باطلٌ لانّا كما نعلم باضطرار انهم يستعملون ذلك في البليد،فانّا نعلم انهم استعملوا ذلك،على طريق التبع والتشبيه للبهيمة،وانَّ

(١) بنية اللغة الشعرية ١٤٥.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢٩.

(٣) ينظر:الاتجاه العقلي في التفسير ١٠١.

استحقاق البليد لذلك ليس كاستحقاق البهمية،لذلك سبق الى الافهام من قول القائل((رايتُ الحمار))البهيمة،دون البليد))[١]

كما انَّ البصري يرى أنَّ المجاز يفارق الحقيقة بما يختصَ به من مبالغة وحذف وهذا مالم يتحقق في الحقائق((ولهذا إذا وصفنا البليد بأنَّهُ((حمار))كان أبلغ في الأبانةِ عن بلادتهِ من قولنا(بليد)))[٢].هذا إذا ما تلعق الامر بالمعنى،أماً والخلاف يتعلق بالاسم فللبصري ردودهُ ايضاً.إذ إنَّهُ وجدَ أنَّ الذين رفضوا وقوع المجاز يستندون كذلك إلى((أنَّ استعمال اسم((الحمار))في البليد ليس بموضوع له في الاصل وأنَّهُ بالبهيمة أخص:لكنَّهُ يقول:لا أسميه مجازاً إذا عني به البليد-لأنَّ أهلَ اللغةِ لم يسموه بذلك-بل اسميه،مع قرينتهِ حقيقة))[٣]بيد انَّ أبا الحسين البصري فنَّدَ رأي المخالف بقولهِ:((إنْ أردتَ أنَّ العرب لم تسمهِ بذلك،فصحيح.وإن أردتَ أنَّ الناقلين عنهم لم يسموه بذلك،فباطل بتلقيبهم كتبهم بالمجاز،وبأنهم يقولون في كتبهم:((هذا الاسم مجاز وهذا الاسم حقيقة وليس،إذا لم تسمه العرب بذلك،يمتنع أن يضعَ الناقلون عنهم له هذا الاسم.ليكون آلةً واداةً في صنائعهم.لأنَّ اهل الصنائع يفعلون ذلك.ولهذا سمىّ النحاة الضمة المخصوصة((رفعاً))والفتحة((نصباً)).ولم يلحقهم بذلك عيب.واما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة،فانّهُ لو صحَّ ذلك لم يقدح في تسمية اهل اللغة الاسم بانفرادهِ((مجازاً))...على انَّ الوصف بالمجاز وبالحقيقة.يرجعُ إلى الالفاظ،لانها هي المستعملة في المعاني دون القرائن-لأنَّ القرائن تكون شاهد حال،وغير ذلك،مما ليس من فعل المتكلّم))[٤].

لقد خضعت فكرة الحقيقة والمجاز عند البصري الى عمليَّة كشفٍ دقيقةٍ جعلت الحكم المترتب على عملية الكشف تلك حكماً يشوبُهَ الغموض-لاسيما للقارئ غير المتأمل-إذ إنَّ البصري اكدَّ

(١) المعتمد في اصول الفقه ٢٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٩.

(٣) المصدر نفسه ٢٩.

(٤) المصدر نفسه ٢٩-٣٠.

على نحوٍ واضح وقوع الحقيقة والمجاز في اللغة لقول اهل اللغةِ انفسهم((هذا الاسم حقيقة،وهذا الاسم مجاز))[١]-كما انّهُ بيّنَ انَّ((الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في اصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به.وقد دخلَ في هذا الحد الحقيقة اللغوية،والعرفيّة،والشرعيَّة.والمجاز هو ما افيد به معنىً مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في اصل تلك المواضعة التي وقع التخاطب فيها))[٢]من هنا تبينَّ انَّ الحقيقة عند البصري تعني ما اصطلح عليه في اصل الوضع،اما المجاز فهو اللفظ الذي يستعمل في غير ما اصطلح عليه في اصل الوضع.هذا التفسير يتعلق بالظرف الزماني لعملية الوضع،إذ إنَّ ما تقدَّم من تعريف لكلا الظاهرتين يتعلق بالمتكلّم الذي فتحَ عينيهِ على اكتمالٍ للغةِ المتحدث بها.الامر الذي يتيحُ فضاءً واسعاً للنظر في طبيعة اللغة ومن ثمَّ الحكم على كل من مجازاتها وحقائقها بوصفها شيئاً كائناً امتدَّ به الوقت الى حيث نكون.بيدَ أنَّ البصري انفردَ بزاوية نظر تعلّقت بـ((آنيَّة))وجود الكلمات او بتعبير أدق،فقد ربط بين الالفاظ وزمن حدوثها،إذ إنَّ الواضعَ الاوَّل عندما يضعُ لفظةً ما لتدلَّ على شيءٍ ما سوف تتجرَّدُ هذه اللفظة عماً يسمى بالحقيقةِ او المجاز لانَّ((كون اللفظ حقيقةً ومجازاً تبعاً لكونها موضوعةً لشيءٍ قبلَ استعمال المستعمل،حتى إنْ استعملها المستعمل فيما وضعت له،كانت حقيقةً،وانَّ استعملها في معنىً آخر كانت مجازاً))[٣]

إذ إنَّ الواضعَ الاول لا يمكن أن يتساوى مع مستعمل اللغةِ نفسها لأنّه لم يمتلك لغةً مصطلحاً عليها مما دفعَ البصري الى رفض خضوع اللغةِ في زمن الوضع الاول الى ما يُسمى بالحقيقة او المجاز لاسيما أن المجاز تابع الى وجود الحقائق إذ انّه لا مجاز من دون أن توجد حقائق.بيدَ انّ الامر سينعكُس تماماً اذا ما تعلق الحال بمستعمل اللغة الذي فتحَ عينيه على لغةٍ متواضعٍ عليها خضعت الى

(١) المعتمد في اصول الفقه ١٦.

(٢) المصدر نفسه ١٦.

(٣) المصدر نفسه ٣٤.

وقد اشار الى هذا المفهوم الشوكاني بقوله:((انَّ اللفظ قبلَ الاستعمال لا يتصف بكونه حقيقة ولا يكونه مجازاً لخروجه عن حدّ كل واحد منهما إذ الحقيقة.هي اللفظ المستعمل فيما وضع له،والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له))(ارشاد الفحول ٢٦).

قواعد المتكلمين التي ضَمتْ بين ثناياها الحقائق والمجازات،لذلك يقول البصري:((فانْ قيل:فيجبُ إذا قال الواضع:سموا هذا((حائطاً))أوقال سميتُ هذا((حائطاً))ان لايكون قوله((حائط))في تلك الحال حقيقة للحائط!قيل:كذلك نقول،لانّهُ لم يتقدّم ذلك مواضعة،/فيكون قد أفادَ بقولهِ((حائط))ما اقتَضتهُ تلك المواضعة.ولايكون ايضاً مجازاً،لانّهُ لم يتقدَّمهُ مواضعة.بخلاف ما افاد به الآن،فيكون مجازاً.فان قيل:فيجبُ،اذا افادَ المتكلّم بكلامهِ معناه العرفي أو الشرعي،ان يكون مجازاً لانّهُ غير المواضعة الاصليَّة!قيل:هو مجاز بالاضافةِ الى المواضعةِ الاصليةِ،وليس بمجاز بالاضافةِ الى المواضعةِ العرفيَّة،لانّهُ لم يُفدبه في الاصطلاح معنىً غير ما وضع له.وكذلك القول في الاسم الشرعي))[1]ثمة فصل-اذن-بين زمن الوضع الاول الذي اشار اليه البصري إذ قال:((أنْ لا يكون قوله حائط.في تلك الحال حقيقة للحائط))[2].وبين الزمن اللاحق على عمليَّة الوضع الاول الذي ارتبط بالمتكلمين الذين وجدوا انهَّم يتكلمون لغةً كاملةً اصطلح عليها من قبل.المهم اننا-الآن-امام لغةٍ متواضعٍ عليها امتلكت من العمر الزمني مايكفي ليسهلَ الأمر على البيانيين ومن هم في رتبتهم لان يخوضوا في عمليةٍ اجلائيةٍ لظواهر اللغةِ نفسها كيما يقفوا على دقائقها الدلاليَّة،لذلك كان للحقيقة والمجاز بوصفهما ظاهرتين لغويتين أثرٌ كبيرٌ في التحولات الدلاليَّة.من هنا نناقش فِكرة الحقيقة والمجاز بوصفهما ثابتتين في اللغة.وهذا ما اشار اليه ابو الحسين البصري إذ قال:((اما اثباتهما في اللغة فظاهر في الجملة))[3]ويذكر القاضي آراء بعض المعتزلة في الحقيقة والمجاز لينصرَ ما يعتقده صواباً ويرفض ما يعتقدهُ دونَ ذلك إذ نقلَ تعريفين لأبي عبدا لله البصري قال في اولهما:((وقد حدَّ الشيخ ابو عبدا لله أخيراً((الحقيقة))بأنها ما أفيد بها ما وضعت له.وحد((المجاز))بأنَّهُ ما أفيد به غير ما وضعَ له))[4].بيد ان هذا التعريف لم يرق لابي الحسين البصري لأنَّهُ يفتقدُ إلى قيد الاصطلاح مما يجعلهُ سائباً للتصرف

---

(١) المعتمد في اصول الفقه ١٦-١٧.

(٢) المصدر نفسه ١٧.

(٣) المصدر نفسه ١٦.

(٤) المصدر نفسه ١٧.

الفردي،الامر الذي يجعلُ هذا التعريف مرفوضاً عندهُ.أمَّا التعريف الثاني فقد قال عنهُ البصري:((وقد حدَّ الشيخ ابو عبدا لله رحمهُ ا لله اولاً((الحقيقة))بأنَّهُ ما أنتظم لفظها معناها من غير زيادةٍ ولا نقصان ولا نقل.وحدَّ المجاز بانَّهُ ما لاينتظمُ لفظهُ معناه أمّا لزيادةٍ أو لنقصان او لنقلٍ عن موضعهِ))[1].وقد مثلَّ للزيادةِ بقولهِ تعالى﴿ليس كمثلهِ شيء﴾* .إذ انَّ الكاف زائدة على بناء الجملة التي تمثل الحقيقة قبل الزيادة لتصبح((ليس مثله شيء))لذلك نقلت زيادة الكاف الجملة من الحقيقةِ الى المجاز.كما انَّ النقصان يجري المجرى نفسَهُ إذ مثَّلَ له بقولهِ تعالى﴿واسئل القرية﴾** ويريد به((واسئل اهل القرية)).امّا النقل عن الموضع فقد مثّل له بجملة((رأيت الاسد))وهو يعني الشجاع[2].ولابدَّ من الاشارةِ الى ان القاضي عبد الجبار كان رفضَ هذا الحد لانّه يمثلُ وصفاً للحقيقةِ والمجاز وليس بحد[3]ولاسيما انّ القاضي كان قد اكّدَ أنَّ الحدَّ يتناول الماهيات إذ لا علاقة له بما هو خارج على الماهية.

ويخففُ ابو الحسين البصري من اعتراض القاضي على تعريف أبي عبدا لله البصري للحقيقةِ والمجاز مستنداً في ذلك على فكرة التقابل التي تربط بين الظاهرتين إذ((إنَّ المجاز مقابل للحقيقة.فحدْ أحدهما يجبُ أن يكون مقابلاً لحد الاخر))[4]ومن جهةٍ اخرى فأنَّ البصري يقسم الحقيقة على ثلاثة أقسام.القسم الاول يكون بحسب المواضع التي تكون حقيقة فيها،اذ إنَّ الحقيقة اللغوية والشرعية والعرفية تندرجُ تحت هذا القسم.أمّا القسم الثاني فيندرجُ تحتهُ ما اسماه البصري بالفائدة المشروطة او المطلقة،إذ إنَّ الفائدة المشروطة تتمثلُ في لفظة((أبلق))التي تطلق على السواد والبياض في الخيول فقط.امّا الفائدة المطلقة فمثّلَ لها بلفظة((طويل))التي تدلُّ على كلِّ ماهو طويل من غير أنْ تختصَّ

---

(١) المعتمد في اصول الفقه ١٨.

* الشورى آية ١١.

** يوسف آية ٨٢.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ١٨.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ١٨.

(٤) المصدر نفسه ١٩.

بطولٍ معين.أمّا القسمة الثالثة فتمثلت بكيفيَّة الدلالة التي قد تكون اسماً أو فعلا او حرفاً،بيدَ أنَّ هــذهِ القسمة الثالثةِ إمّا أنْ تدلَّ بنفسها كما هي الحال في الاسماء والافعال وأمّا أنْ تدلَّ علـى طريـق التبع كمـا هـي حـال الحـروف الـتي تعدُّ رابطـاً((لأنَّ الحــرف إنّمــا ينبــئ عــن كيفيــة ايصــال فــائدة بفائدة))[1]ويفسر البصري فكرة الفائدة انطلاقاً من اللفظ المفرد ليصل الى المنظـوم مـن الكـلام إذ إنَّ وصف الكلام بأنّهُ مفيد مستمدٌّ مــن الفــائدة المتحققـة في اللفـظ المفـرد الـذي خضـعَ هـو ايضـاً الى التواضع او الاصطلاح،الامر الذي يؤدي الى اتصال المعاني بعضها ببعض من خلال الالفــاظ المفـردة إذ((نصفُ الكلام بأنّهُ مفيد،ونعني بأنّهُ موضوع لفائدة،وأنّهُ مسـتعملٌ فيهـا.وهـذا حـاصلٌ في اللفـظ المفرد،وقد نعني بذلك أنّهُ يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض.وهــذا لايكـون في اللفـظ المفـرد.لأنـهُ لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض،ولايفيد تصورهُ معناه.لأنَّ معناه متصورٌ لنا قبل اللفظ.والكلام المفيـد ايصال بعض المعاني ببعض،وتعلق بعضها ببعض امّا أنْ يكون اسماً مع اسـم،وإمّـا أنْ يكـون اسمـاً مـع فعل))[2].وهو أمرٌ يشير الى الاثر الهامشي للمفردةِ في حالة استقلالها وإلى أنَّ هذا الاثر ينقلبُ الى أثر اساسي في عمليَّة النظم الكلامية لأنها كانت وضعت لفائدة لتكتملَ بعمليـة التـأليف المؤسسـة علـى تعلق المعاني بعضها مع بعضها الاخر.لذلك لا تتحققُ فكـرة المجاز في الكلمـات المفـردة الـتي تختـص بالفائدة الاشارية من غير انْ نتعدى ذلك الى الفـائدة المعنويـة،إذ إنَّ المعنـى يتعلـق بالتـأليف الكلامـي ومن ثمَّ فان التحولات الدلاليَّة المتعلقة بالمعنى ستكون مصدراً رئيساً للمجازات اللغوية التي سـتصبح مفيدةً بعملية التأليف.ثمَّ يوكد البصـري أنَّ دخـول الحـرف علـى الاسـم لا يحقـق الفـائدة وكذلـك دخوله على الفعل((وليس يلتام الفائدة بالحرف مع الفعل،ولابه وبالاسم.لان الحــرف إنّمـا ينبـئ عـن كيفية ايصال فائدة بفائدة))[3].كما يبين أنَّ اسلوب النداء لم يكـن حرفـاً لمـا قـررَّهُ قبـل قليـل((فامّـا

(١)المعتمد في اصول الفقه ٢٠.

(٢)المصدر نفسه ٢٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٠.

قولنا((يازيد))ففيهِ اخبار امره بشيء،او نهيه عن شيء،أو اخباره عن شيء.معناه:يازيد أقبل،او لا تفعل،او هل في الدار عمرو))[١].لذلك يرفضُ أن تكون هذهِ الصيغة صيغة نداء((وقد قيل:إنَّ قول القائل((يا زيد))،معناه:أنادي زيداً.ولو كان هذا كما قالوا،لكان قد افادَ الاسم مع الحرف هذهِ الفائدة وفي ذلك نقض قولهم))[٢].كما انَّ البصري رفضَ أنْ يسندَ الى الفعل حدثاً أخر،كما رفضَ أنْ يخضع للنعت((ولهذا كان قولنا لزيدٍ(انظر حسناً)معناه:انظر نظراً حسناً))[٣].وينتهي البصري الى انَّ الخطابَ المفيد أمّا ان يكون أمراً وما في معناه او خبراً او مافي معناه...فامّا قاضي القضاة رحمهُ الله فإنَّهُ قسَّمَ الكلام المفيد إلى الامر،والنهي،وما في معناهما،الى الخبر))[٤]هذا الاستطراد لم يكن خروجاً على مبحث الحقيقة والمجاز لأنَّهُ يدخل ضمن تقسيمات الحقيقة التي اقامها البصري.ولابدَّ من الاشارةِ الى أنَّ الحقيقة عند البصري امَّا أمْ تكون مفردة أو مشتركة إذ((إنَّ في اللغة الفاظاً مفيدةً للشيء ولخلافهِ وضدهِ حقيقة على طريق الاشتراك))[٥]لذلك يجب معرفة الضوابط والأسس التي اعتمدها المعتزلة للفصل بين الحقيقة والمجاز من خلال ما قررَّهُ ابو الحسين البصري في عملية الفصل هذهِ التي تتم بطريقين .الاول–نصوص اهل اللغة أنفسهم التي تشير إلى أنَّ هذا النص حقيقة وهذا النص مجاز.اما الاستدلال فهو الطريق الثاني للفصل بين الحقيقة والمجاز وتستندُ طريقة الاستدلال هذهِ الى فكرة المواضعة التي تاسست عليها اللغة.وقد بذرتْ المواضعةُ القدرة عند متكلمي اللغة على التمييز بين الحقيقة والمجاز وذلك من خلال اختزال مقاصدهم المقررَّة سلفاً[٦]وبعد أن قيَّدَ عمليَّة الفصل بين الحقيقة والمجاز بطريقين اثنين فقط،رفضَ البصري أن تكون ثمة طرق اخرى يمكن ان تدخلَ في تحديد عملية الفصل هذهِ كما هو الامر مع فكرة(الاطراد)التي تختصُ بالحقيقة دون

(١)المعتمد في اصول الفقه ٢٠.

(٢) المصدر نفسه ٢٠.

(٣) المصدر نفسه ٢١.

(٤)المصدر نفسه ٢١.

(٥) المصدر نفسه ٢٢.

(٦) المصدر نفسه ٣٢.

المجاز.فعندما نصفُ الرجل الطويل بالنخلة((مجازاً))لايطرَّد هذا الوصف في كل طويل،الامر الذي دعا البصري الى رفض هذا الاستنتاج لأمكانية وجود ألفاظٍ أخرى قد تخضعُ إلى فكـرة الآطـراد في المجـاز مستنداً في هذا التحليل الى استحالة الامكانية الاحصائية لالفاظ اللغة كيما يمكن تحديد الحقائق منهـا دون المجازات،واذا ما تحقق ذلك-جدلا-سـنعلمُ الحقـائق مـن المجـازات مـن غـير الاسـتناد الى فكـرة الآطراد نفسها.وبذلك تصبحُ فكرة الآطراد لاغية على وفق هذا التأسـيس[١]كمـا فُـرِّق بـين الحقيقـة والمجاز من خلال امكانية التصرف باللفظ تثنيةً وجمعاً واشتقاقاً،إذ إنَّ اللفظ الذي يخضعُ لهذا التصرف سوف يكون متمكناً من معناه ومن ثمَّ فهو حقيقة مـن غـير مـاريب ولايـرى البصـري دقـةً في هـذا المعيـار وإنمـا هـو تقريـب((لأنَّ اسـم((الحمـار))إذا وقـع علـى البليـد.ثُـنيِّ وجُمـع،فقيــل في جماعــة البُلد((حمير)).وقولنا((رائحة))تقع على الرائحة حقيقةً،ولايشتق منهُ))[٢].ومن الجدير بالاشارةِ إلى أنَّ الآية الكريمة((واسئل القرية))اصبحت مثارَ جدل بين اتجاهين.الاتجاه الاول يـرى انَّ تعلّـق كلمـةٍ بمـا يستحيل عليها من التعلق يُفضي بالضرورة الى انَّ هذهِ الكلمة مجاز.وقد مثّلَ البصـري الاتجـاه الثـاني الذي يرى انَّ في الآية الكريمة حذفاً ومن ثمَّ سـيكون التعلـق الـذي تحدَّثَ عنـهُ الاتجـاه الاول تعلقـاً بمحذوف وهو((اهل))ليصبْحَ تفسير الآيه الكريمة((واسئل اهل القرية))من هنا نؤكد مابدأنا به من أنَّ البصري قيَّدَ عملية الفصل بين الحقيقة والمجاز من جهة اللغةِ فقط.إما بنصٍ لغوي مباشر او باسـتدلالٍ عقلي يوصلُ الى النتيجةِ نفسها[٣].هذا وقد أخرجَ البصري أسماء الالقاب مـن دائـرة الحقيقـة والمجـاز لانها((لم تقع على مسمياتها المعينة بوضعٍ من أهل اللغةِ ولامن الشرع،حتى يكون مَنْ اتّبعهم فيها في أصل موضعهم كان قد استعملها على الحقيقة،ومَنْ اسـتعملها فيـه علـى طريـق التبـع كـان متجـوزاً بها))[٤]أمّا الحكم الثاني فقد تمحورَ حول حدِّ كلٍّ من الحقيقة والمجازلغوياً أمّا الحكم الثالث فقد اكّد

(١)ينظر:المعتمد في اصول الفقه ٣٢-٣٣.

(٢)المصدر نفسه ٣٣.

(٣)ينظر:المصدر نفسه ٣٣-٣٤.

(٤) المصدر نفسه ٣٤.

امكانية وجود الحقيقة مع انعدام المجاز الذي يفتقد هذهِ الخاصيَّة إذ لامجاز بغياب الحقيقة.وفي الحكم الرابع يؤكد البصري أنَّ الحقيقة تتجرد عن القرينة لتدلَّ على ما تدلُّ عليه،الامر الذي يفتقدهُ المجاز لأنَّ القرينة هي دليلهُ على المعنى المجازي.ويضمِّنُ البصري الحكم الخامس في اطّراد الحقيقة الذي ينقسمُ على قسمين.الاول مطلق كما هي الحال مع لفظة((طويل))التي تدلُّ على كلِّ طويل.اما القسم الثاني يتمثَّلُ في الأطراد المشروط كما في لفظة((ابلق))التي تدلُّ على السواد والبياض في الان نفسهِ اذا ما تعلق الأمر بالخيول فقط.فهي مشروطه-إذن-في نوع معيِّن تمثلَّ في الخيول[1].وعلى الرغم من اطّراد الحقائق عند البصري الاّ انَّهُ نبَّهَ الى ضربين من الموانع،تمثَّلَ المانع الأول في استعمال الحقيقة في المجاز استعمالاً يوهم المتلقي بمجازية اللفظ الذي هو حقيقة في واقع حالـهِ،نحو وصف الله سبحانه بأنَّهُ دليل مجازاً،إذ إنَّ الدليل))بوصفها حقيقة تدلُّ على فاعل الدلالة.وقد مثَّلَ السمعُ المانع الثاني في اطّراد الحقائق،إذ إنَّ لفظة((فاضل))تفيد المدحَ حقيقةً.بيد أنَّ السمعَ منع اطِّرادها في تسمية الله بأنَّهُ فاضل[2].

واذا كانت الحقائق تخضعُ لرعاية معنوية في الاستعمال-اعني التزام الخاصيَّة البيانية-فانَّ المجاز يخرقُ هذا الالتزام ليتمرَّدَ على المعنى المباشر وصولاً الى امتيازات ادبيَّة تتخطى الحاجز البياني للغة لتؤكّدَ صفتها فوق البيانيَّة.وهذا ما اكّدهُ المعتزلة على لسان القاضي عبدالجبار،إذ((إنَّ من حق المجاز إذا استُعملَ أنْ لا يُراعى معناه كما يُراعى ذلك في الحقائق،لانَّ ذلك يوجبُ كونَهُ في حكم الحقيقة))[3].واذا كانت اللغة-في حدود الحقائق-تعني الاشارة الى الاشياء لتحققَ صفتها العلاميَّة حسب،فماذا-إذن-عن اللغة نفسها عندما تدخل دائرة المجاز؟يقول الدكتور نصر حامد ابو زيد معقباً على هذهِ المسألة:((فاذا كان الاسم علامة على الشيء،فحين ننقلهُ لنعبِّرَ به عن شيء اخر لمشابهةٍ بينهما في المعنى،فاننا لا ننقلهُ على انَّهُ علامة،بل ننقلهُ لنؤكّدَ وجه المشابهة مدحاً او ذماً،دون

---

(١)ينظر:المعتمد في اصول الفقه ٣٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٣٦-٣٧.

(٣) المغني ١٨٨/٥.

انْ ندخلَ الشيئين او المعنيين في حدود بعضهما،والشعراء انفسهم حين يشبهّون-والتشبيه مجاز-لا ينبغي لهم انْ يُدخلوا الشيء في حدِّ غيره))[١]وفي الحق انَّ الجاحظ قد اشارَ الى هذا الامر اشارةً صريحة بقولهِ:((وقد يشبّه الشعراء والعلماء والبلغاء الانسان بالقمر والشمس،والغيث والبحر،وبالاسد والسيف،وبالحيّة وبالنجم،ولا يخرجون بهذهِ المعاني الى حدِّ الانسان-واذا ذمّوا قالوا:هو الكلب والخنزير،وهو القرد والحمار وهو الثور،وهو التيس،وهو الذيب،...ثمَّ لايدخلون هذهِ الاشياء في حدود الناس ولا اسمائهم،ولا يخرجون بذلك الأنسان الى هذهِ الحدود وهذهِ الاسماء))[٢].اما علاقة المجاز بالنص القرآني فقد تباينت من فرقةٍ الى اخرى،إذ إنَّ تعامل المتكلمين-بصورةٍ عامة-مع النص القرآني يختلف عن تعاملهم مع النصوص اللغوية الاخرى لما للقرآن الكريم من تأثير عقيدي يتعلق بالتفكير الديني.لذلك سوف تكون الاحكام مؤسسة على وفق هذا التفكير وانْ ابتعدت عن المسلمات اللغوية المتفق عليها،ويكون ذلك على الرغم من اقتراب المعتزلة-بوصفها احدى الفرق الكلاميَّة-من التفكير اللغوي المجرَّد في النص القرآني الكريم ولو في جانبٍ معيَّن منه في كونهم ذهبوا الى انَّ الكلام الالهي مشابه للكلام البشري في معظم احكامه،ثمَّ نزعوا بعد ذلك الى فكرة((القصد))بمعنى التسليم بانَّ كل ما يصدر من ا لله سبحانه يجبُ انْ يبتعدَ عمّا هو قبيح وعمّا هو شر ليُصبحَ تأويل الآيات القرآنية الكريمة محصوراً-بالضرورة-ضمن هذا التفكير.المهم انَّ المعتزلة تعاملوا مع قضية المجاز في النص القرآني الكريم تعاملاً عقلياً مستنداً الى تصورٍ لغوي مقبول-ولعلّهُ بسببٍ من هذا((ذهبَ الجمهور الى انَّ ا لله سبحانَه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز،ونفى بعض اهل الظاهر ذلك))[٣].لذلك أيَّدَ ابو الحسين البصري وقوع المجاز في القرآن الكريم بوصفهِ-اي المجاز-اسلوباً لغوياً رصيناً.الامر الذي يشير الى حسن وقوعه في القرآن الكريم((والدليل على حسن ذلك

(١) الاتجاه العلقي في التفسير ١١٣.

(٢) الحيوان ١/٢١١،وينظر:الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ٢١١.

(٣) المعتمد في اصول الفقه ٣٠.

انَّ انزال ا لله عزَّ وجل القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابهِ إياها فيه بلغتها/ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله الى العيّ.وليس هذهِ سبيل المجاز،لانَّ اكثر الفصاحة إنّما تظهرُ بالمجاز والاستعارة))[١].وقد استدلَّ البصري على وقوع المجاز في القرآن الكريم بقولهِ تعالى﴿جداراً يريد انْ ينقضَّ فاقامَه...﴾* وكذلك في قوله﴿وجاء ربُّك﴾** ،وقوله﴿الى ربّها ناظرة﴾*** بيدَ انَّ البصري افترضَ جملةً من الاعتراضات قد تكون تجسَّدت في آراء المعترضين-وقد تكون اولى هذهِ الاعتراضات((انَّ هذهِ الالفاظ وضعت في الأصل للمعاني التي أرادها ا لله))[٢].وهذا اعتراض فاسد عند البصري[٣].امّا الاعتراض الثاني فقد ذهبَ الى((انَّ هذا الكلام كان مجازاً في اللغة بهذهِ المعاني،ثمَّ نُقل اليها بالشرع فصارَ من الحقائق الشرعيَّة))[٤].بيدَ انَّ البصري لا يوافق على هذا التفسير لانَّ الحقائق الشرعيَّة يجبُ انْ تكون قد استقرت في اذهان الناس ومن ثمَّ فان سماعها يفضي-بالضرورة-الى المراد منها كما هي حال((الصلاة))التي تعني الصلاة المعروفة عند المسلمين،إذ إنَّ سلطة الشرع اختمرت في عقول الناس ليتمكنوا جميعاً من فهم دلالاتها من دون أي ترددٍ يذكر.الأمر الذي لم يظهر في تلك الآيات القرآنية التي استعملت اسلوب المجاز،لانَّهُ من المعلوم((انَّهُ لا يسبق الى الأفهام عند سماع قول ا لله عزَّ وجل:((﴿الى ربها ناظرة﴾الى((ثواب ربِّها ناظرة))))[٥].وقد اصبَحَ اولئك الذين رفضوا وقوع المجاز في القرآن الكريم بـ((انَّ المجاز لا ينبيء

(١) المعتمد في اصول الفقه ٣٠.

* الكهف آية ٧٧.

** الفجر آية ٢٢.

*** القيامة آية ٢٣.

(٢)المصدر نفسه ٣٠.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ٣٠،ولم اجد تفسيراً لفساد الاعتراض الذي قرّرَهُ البصري.ولكني ازعم انَّهُ مستمدٌ من دفاع المعتزلة على نحوٍ عام خشية الانحراف بالآيات المتشابهات في القرآن الكريم الى التجسيم.

(٤) المصدر نفسه ٣١.

(٥)المصدر نفسه ٣١.

عن معناه بنفسه.فورود القرآن به بقتضي الالياس))[١].بيدَ انَّ البصري اتخذَ من القرينــة الدالـة جوابـاً عن زعم الرافضين((إذ لا الباس مع القرينة الدالة علـى المـراد))[٢].ومـن دعـوى الرافضـين انَّ وقـوع المجاز في القرآن الكريم يعني العدول عن الحقيقة الى المجاز وهذا يقتضي عجر النص القرآنـي الشـريف عن التواصل في اطار الحقيقة فقط.الامر الذي دعا البصري الى رفض هذا التفكير لانَّ النص القرآنــي عدَلَ في كثيرٍ من آياتهِ عن الحقيقـة الى المجـاز مـع تمكنـهِ مـن الحقيقـة.وهـذا مـاظهرَ في اغلـب آياتـهِ ايضاً.بيدَ انَّ((العدول الى المجاز يحسنُ لما فيه من زيادةِ فصاحة،واختصـار،ومبالغـة في التشـبيه.ولـو لم تكن في المجاز هذهِ الوجوه،لجاز ان يكون فيه مصلحـة لا نعلمهـا،ولجـاز أنْ يكـون المجـاز مـع قرينتـهِ يسـاوي في الطـول كـثرةَ ألفـاظ الحقيقـة،فيجـري العـدول اليــه مجـرى العـدول مـن حقيقــةٍ إلى حقيقة))[٣]وقد رفض البصري دعوى الرافضين بأنَّ وقوع المجاز والاستعارة في النـص القرآنـي يلزمنـا انْ نصفَ ا لله سبحانهُ بانَّهُ متجوِّز ومستعير في خطابهِ-تعالى ا لله عن مثل هــذا الوصـف-مستنداً في هذا الرفـض الى القرينـة العقليَّـة الـتي هـي شـأن المعتزلـة جميعـاً ولا سـيما القـاضي الـذي اكّدهـا في فكرة((القصد))التي تُفضي الى معرفةٍ قَبْلية بقصد ا لله-هذهِ المعرفة لا تتحقق الاّ بالنظر العقلي.من هنا فأنَّ وصف ا لله بأنَّهُ متجوِّز ومستعير لا يستقيم مع القرينة العقليـة الـتي ترفـضُ وصـف ا لله بصفـاتٍ كهذهِ-تعالى ا لله عن هذا الوصف علواً كبيرا.

ثمة-أذن-مستويان من الاستعمال المجازي يمثلُ النص القرآني الشـريف المستوى الاول منـهُ إذ إنَّ ا لله سبحانه استعملَهُ في النص القرآني لوجـوب مصلحـةٍ قـد نعـي جانبـاً منهـا لمعرفتنـا بالامتيـازات الآدبية التي يحققها المجاز في الاستعمال اللغوي.وقد يخفى علينا تفسير تحقق المجاز في النص القرآني إذا ما تجاوزنا الامتياز الأدبـي لنحيـل الامـر الى المعرفـة القبْليـة بـالذات الالهيَّـة الـتي عـبر عنهـا القـاضي

(١) المعتمد في اصول الفقه ٣١.

(٢) المصدر نفسه ٣١.

(٣) المصدر نفسه ٣١.

بفكرة((القصد))لذلك كان الله سبحانه-وهو مالك اللغة-يستعملُ المجاز في النص القرآني الشريف بالطريقة التي يشاء،حتى وإن لم يكن له شبيه معروف في النصوص اللغوية السابقة عليه.لذلك يجب اعتماد النص القرآني الشريف قبل ان تُعتمد نصوص اهل العربية إذ((إنَّ ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنّه شرعي منقول من المجاز،فيجبُ أنْ نقطعَ على أنهم قد تكلموا بمثلهِ،كما انَّ ما تضّمنهُ الكتاب من الحقائق يجبُ ذلك فيه،كقولهِ تعالى في وصف الكتاب:﴿وهذا لسان عربي مبين﴾* ،ولا يجب فيه جميع ما تكلموا به من المجاز أنْ يكون منقولاً إلينا،ولا يجب إذا لم نعرفهُ أنْ لا يكون معروفاً عند بعض العرب،ولو انقطع نقله لكان الكتابُ يدلُّ عليه/ولو أنَّ واحداً منهم حكى ضرباً من المجاز لعُمل بقولهِ،فاذا شهدَ القرآن به كان بأن يقطع بذلك اولى.فلا يجبُ أنْ يوجد في صريح كلامهم نفس ماوجد في القرآن،لكنهم اذا تكلموا بمثلهِ جاز أنْ يخاطب الله تعالى به.فاذا استجازوا القول بأنَّ فلاناً جاءني وأنا مشغول؛ويراد به رسوله بأمرهِ،لم يمتنع انْ يقول جلَّ وعزَّ:﴿وجاءَ ربكَ﴾** ،لان الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية.ولذلك متى علمنا من قول رسول الله،صلى الله عليه،مثل ذلك علمنا أنَّ العرب تكلّمت به او بمثلهِ،فلامطعن على ما ذكرناه بذلك))(١)تأكيد القاضي هذا نلمسهُ في تصور فيلولوجي عند واحد من المحدثين هو اسرائيل ولفنسون الذي اختلف مع المستشرقين في النظر الى النصوص التي يجب ان يعتمد عليها بوصفها مقياساً أو مصدراً لمحاكمة اللغة التالية عليها إذ عدَّ((أنَّ صحف القرآن الكريم هي اقدم صحف مدونه كاملة وصلت الينا عن اللغة العربية قبل ان تصل الينا قصائد مدونة من الشعر الجاهلي.فصحف القرآن هي التي يجب البدء بالبحث فيها عن نشأة اللغة العربيَّة))(٢).مستنداً في ذلك الى انَّ ثمةَ((فرقاً بين القديم في ذاتهِ وأقدم مدوَّن فقد تكون هناك آثار قديمة دونت قبلَ آثار أقدم منها.ومع ذلك يجبُ انْ يُتخذَ في البحث

* النحل آية ١٠٣.

** الفجر آية ٢٢.

(١) المغني ٥/١٩٠.

(٢) تاريخ اللغات السامية ١٧٠،وفي الاتجاه نفسه ينظر:الدلالة الزمنية في الجملة العربية ١٨-١٩.

اللغوي أقدم مدون مقياساً للبحث فيما دوِّن بعده ليتمكن الباحث من أنْ يهتدي الى حقيقة العلاقة التي تربط المدون حديثاً بالمدون قديماً ولكن بعد انْ يتميز الأقدم من القديم يجبُ البدء في البحث عن منشأ اللغة بالأقدم ثم يُتبع بالقديم))[١] وكان القاضي عبد الجبار قد فرّقَ بين مستعملَيْ المجاز،وذلك على وفق المعرفة الحقيقيَّة لكليهما-التي تفصلُ بينهما لتجعلَ في أحدهما الحرية المطلقة في استعمال المجاز ولتمنعَ بالمقابل تلك الحرية في الاخر.إذ أنَّ معرفة القصد التي اوجبها القاضي في المتكلمين أوجبت عليهم أيضاً أنْ يحملوا كلام الله عزّ وجلْ-على انَّهُ صادرٌ من قدرةٍ متفردةٍ لا يصدر عنها الاّ ماهو حسن.ومن ثمَّ للهِ الحرية المطلقة في استعمال المجاز((لأنَّ الدلالة الدالة على حكمتهِ وأنَّهُ لايريد بذلك الاّ الصحيح في باب ازالة الايهام للخطأ أبلغ من تقييد مُتصّلٍ به،فلذلك حسن منهُ تعالى ومن الرسول صلى الله عليه))[٢] بيدَ أنَّ هذهِ(الحرية الالهيَّة)في استعمال المجاز قوبلت بالتضييق والتقييد في الكلام البشري إذ إنَّ المتكلّم يجبُ أنْ لا يستعمل المجاز كيفما شاء((لأنَّ الدلالة لم تدل على حكمتهِ،فمتى لم يُفد الكلام ويبينُ المراد أقام نفسه مقام التهمة،فلذلك لزمَهُ البيان،و لم يحسن أنْ يستعمل-فيه-جلَّ وعزَّ-من المجاز ما ذكرهُ تعالى في الكتاب))[٣] من هنا منع المعتزلة القياس في المجاز.فقد رأى ابو علي الجبائي((أنَّ المجاز لا يقاس كالحقائق))[٤].وتبعهُ في هذا أبو هاشم إذ قال:((إنَّ معنى قولنا إنَّ المجاز لايقاس عليه،أنَّ الاستعمال بين الناس إذا كان متعارفاً على حذف شيءٍ هو المراد بكلامهم كقولهِ﴿سل القرية﴾يعني اهلها،فليس لأحدٍ أنْ يقيس على هذا فيقول((سل الحمار))يعني صاحَبهُ،إذا لم يكونوا تعارفوا صاحبَ الحمار وهم يريدونه-فلو كانوا تعارفوا حذف ذكرهِ وهم يريدونَهُ لصحَّ أنْ تستعمل هذهِ اللفظة كما استعملت اللفظة الاخرى وهو قولهم((سل الربع))،و((سل الديار))وإن كان المراد بذلك غير المراد بقولهم((سل القرية))لأنَّ المراد بهذا

(١) تاريخ اللغات الساميَّة ١٧٠.

(٢) المغني ١٩٣/٥.

(٣) المصدر نفسه ١٩٣/٥.

(٤) المصدر نفسه ١٨٨/٥.

الاستفسار والمراد بقولهِ((سل القرية))هو الاهـل،لأنَّ الاسـتجازة تقـعُ في الفـاظ قـد تعـارفوا حـذف المقصود اليها به،فاستغنوا عن ذكرها لعلـم المخـاطب،واذا لم يكونـوا قـد تعـارفوا الحـذفَ في بعـض الالفاظ،لم يكن لأحدٍ أنْ يحذف،لأنَّ المخاطب لا يعرف مراده.فهذا هو المعنى في قول أبي علي:((ان المجاز لا يقاس عليه،))[١]لذلـك اصبحـت خاصيـة الحـذف لازمـة ضـرورةً في اسـتعمال المجـاز إذ إنَّ التعارف الذي اوجبَ الحذف جعل الاستعمال المجازي مستنداً الى صفتهِ الاجتماعيـة الـتي لم تقتصـر على خاصية الحذف وحدها،فالزيادة والنقل تدخلان تحت خيمة الصفة الاجتماعية للمجـاز بوصفـهِ ظاهرة لغوية استمدت اجتماعيتها من اجتماعية اللغـة نفسـها.الامـر الـذي دفـع القـاضي عبدالجبـار المعتزلي إلى أنْ يجعلَ للتعارف الدور الفاعل في تحول الفـاظ المجـاز إلى حقـائق إذ((إنَّ مـا حصـلَ فيـه تعارف ظاهر،وإنْ كان مجازاً في الأصل،وإنَّ استعماله يحسنُ في القديم من غـير سمـع لأنَّـهُ بالتعـارف يصير كالحقيقة،وإنّما يحتاج إلى سمعٍ فيما لا تعارف فيه ولا حقيقة))[٢].لذلك تابعَ القاضي عبدالجبـار كلاً من أبي علي الجبائي وأبي هاشم إذ قال((وأمَّا المجاز فانما يُستعمل في الشاهد،واسـتعمال القيـاس فيه لا يصح،فلذلك لم يستعمل فيه تعالى المجاز على الاطـلاق الاّ بـورود سمـع))[٣].ولنـا أنْ نشـير إلى التفاتةٍ أشار اليها القاضي وهو يتحدث عن ظاهرة المجاز الـتي اصبحـت الفاظهـا أشـبه بالحقـائق الـتي استمدت استقرارها من عمليَّة التواضع الأولى ومن ثَـمَّ فانَّ الفاظ المجاز اصبحت مسـتقرةً هـي أيضـاً لأنها شاركت الحقائق-عند القاضي-في الخضوع الى عمليَّة التواضع- لم تكـن هـذهِ المشـاركة فعليَّـة طبعاً-فجعّلَ القاضي المجاز بمنزلة الاسـم المشـترك إذ((إنَّ المجـاز قـد صـار موضوعـاً لمـا استعملَ فيـه مجازاً،فهو في الحكم بمنزلة اسم يسـتعمل في أمريـن علـى جهـة الاشـتراك))[٤].إنَّ عمليَّـة التضييـق أو التقييد المجازية في الكلام البشري ظهرت على نحوٍ آخر عند الجاحظ،إذ اكّدَ أنَّ للشـعراء الجـاهليين-

(١) المغني ٥/١٨٨-١٨٩.

(٢) المصدر نفسه ٥/١٨٢.

(٣) المصدر نفسه ٥/١٨٢

(٤) المصدر نفسه ٥/١٨٢.

فقط-الحق في استعمال التتشبيه أو المجاز أو نقل المعنى.الامر الذي يفرضُ على الشعراء المحدثين متابعة أسلافهم من الشعراء الجاهليين ومن ثمَّ فلايحقُ لهم التصرف في الألفاظ في معانٍ او تشبيهاتٍ جديدةٍ وكذلك لا يمكنهم القياس على تشبيهات اسلافهم الذين((سموا الجارية غزالاً،وسموها ايضاً خشفاً،ومهرةً،وفاخته وحمامة،وزهرة،وقضيباً وخيزراناً...وليس هذا مما يطّردُ لنا انْ نقيسَهُ وانّما نُقدمُ على ما اقدموا ونحجمُ عمّا احجموا وننتهي الى حيث انتهوا))[1].ولابدَّ من الاشارة الى انَّ فرض هذهِ القيود في استعمال المجاز إنّما مرجعهُ إلى المحافظة على المهمة البيانية للغةِ كما فهمها الجاحظ الذي اطلقَ العنان لهذهِ الحرية عندما تعلق الأمر بالبيان الالهي[2].لذلك ناقشَ الجاحظ ردود بعض المفسرين في تفسير الآية الكريمة﴿انها شجرة تخرجُ من اصل الجحيم طلعهُ كانّهُ رؤوس الشياطين﴾* .فقد اكّدَ أنَّ الأجماع على قبح الشيطان لهو خير دليل على صحة التشبيه القرآني راداً في ذلك الذين قالوا إنَّ الشياطين معروفة للناس،الأمر الذي يوجبُ ابتعاد الآية القرآنية الشريفة عن مثل هذا التشبيه.بيدَ انَّ الجاحظ اتخذَ من الاجماع وسيلةً للدفاع عن صحة التشبيه القرآني إذ وجدَ في التطيرّ الذي استخدمهُ العرب من مثل قولهم للمرأة الجميلة،قرناء،خنساء،جرباء،دليلاً على قبح الشيطان إذ قالوا للجميل شيطاناً على جهة التطيّر[3].ومن الجدير بالاشارة انَّ النظّام رفضَ انْ تكون مهمة اللغة اللبس والغموض ولاسيمّا في المجالات النفعيَّة-المعاملات الرسميَّة-لهذا رفض طلاق الكناية مثل((قول الانسان:الخلية والبرية،والبنية،او حبلك على غاربك-لايقع،وإنْ قارنتهُ نيَّة الطلاق))[4].ويؤكّد الجاحظ هذهِ النظرة إذ يرى أنَّ طلاق الكناية يجبُ أنْ لايقع لأنَّ المجاز يجبُ أنْ يبتعدَ عن الامور النفعيَّة.امّا خارج هذهِ الحدود فيجوز للناس((أنْ يضعوا كلامهم حيث احبّوا إذا كان لهم مجاز،الاّ في

---

(١) الحيوان ١/٢١١-٢١٢.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ٥/٢٨٠،٣٤٨/١.

* الصافات آية ٦٥.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ٣٩/٤.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ١١١،وينظر:ابراهيم بن سيّار النظام وآراؤه الكلامية ٥٣.

المعاملات))[1].ويجبُ أنْ لا يفهم من هذا النص أنَّ الجاحظ اطلق الحرية في الاستعمال المجازي خارج الحدود النفعيَّة من دون أنْ يُخضعَ-هذا الاستعمال-الى قيود وضوابط.لذلك لم يترك الأمر سائباً للاستعمال الفردي على نحوٍ عشوائي تبعدُ مفهوم المجاز عن حدودهِ الاجتماعية.ولذلك لا تتم الحرية في استعمال المجاز الاّ بشرطين،الأول.أنْ تكون علاقة بين المعنى المنقول اليه اللفظ والمعنى المنقول عنهُ.أمّا الشرط الثاني فيتحقق في اتّباع الفرد لاساليب الجماعة،إذ إنَّ حرية النقل-المجاز-هي حق جماعي يفرض على الفرد انْ يكون تابعاً للجماعة[2].

(١) الحيوان ٤/٧٦.

(٢) ينظر:الاتجاه العقلي في التفسير ١١١.

المبحث الثالث-المشترك اللفظي

تخضعُ فكرة الاشتراك اللفظي الى مجموعةٍ من التفسيرات قد يكون بعضها متقاطعاً مع بعضها الآخر سواء تعلق الامر باسباب النشوء او بمقتضيات اللفظ نفسه،إذ اكّد اغلبُ الباحثين انَّ لاختلاف اللهجات تاثيراً في وجودهِ انَّ من الواجب انْ نستطلعَ اراء المعتزلة في هذهِ القضيَّة مبتدئين بابي الحسين البصري إذ قال:((اعلم ان الاسم الواحد اذا كان اسماً لاشياء فأما ان يفيد فيها فائدة واحده،او اكثر من فائدة واحدة.فالاول لاخلاف في جوازها كلّها في حالةٍ واحدةٍ بالاسم.واختلف الناس في الثاني))(١).وهذا يعني ان الخلاف يدور حول الاسم المشترك،فثمة من يؤيد وقوعهُ في اللغةِ،في حين يمنع ذلك اخرون لانَّ الغرض بالمواضعة عندهم((تمييز المعاني بالاسماء ليقعَ بها الافهام.فلو وضعوا لفظةً واحدةً لشيءٍ ولخلافهِ على البدل،لم يفهم بها احدهما.وفي ذلك نقض الغرض بالمواضعة))(٢)فكان الاشتراك اللفظي عندهم امر لا يستقيم مع تلك المواضعة.وقد ذهبَ القاضي عبدالجبار الى انَّ المواضعة على الكلام إنّما تعني الابانة والكشف والتخصيص،إذ إنَّ هدف المواضعة هو ان تكون الالفاظ دليلاً على مدلولاتها لتتحقق الفائدة الكلاميَّة.ولذلك ينفي القاضي ان يكون اصل الوضع قد خرج عن التخصص الى الاشتراك لانَّ((المواضعة قد خصصت الكلام،بما جُعل عبارة عنهُ* ،والمتكلّم للافادةِ يتكلّم به))(٣)أمّا انْ يكون المتكلّم قد تصرفَّ بالالفاظ فخرجَ بها عن اصل وضعها المتخصص الى الاشتراك فأنَ الامر بذلك الوصف يكون مختلفاً،إذ إنَّ الاشتراك قد

(١)المعتمد في اصول الفقه ٣٢٤-٣٢٥.

(٢) المصدر نفسه ٢٢-٢٣.

وللمزيد من الاطلاع على مفهوم المشترك واسباب نشوئهِ والاراء المختلفة التي قيلت فيه سواء اكانت رفضاً له ام اثباتاً عند القدماء،سواء اكانوا لغويين ام اصوليين.للاطلاع على هذه المعلومات ينظر:الصاحبي ٢٦٩،وينظر:المزهر ٣٦٩/٢-٣٨٤،وينظر:الاحكام في اصول الاحكام ٦١-٦٨ وينظر:الاضداد في اللغة ٤٦-٥١.

قد تفيد الاشارة الى ما قاله ابن درستويه في (شرح الفصيح)اذ ذكر لفظة (وجَدَ)بمعانيها التي اصبحت عنده((من اقوى حُجج مَنْ يزعمُ انَّ من كلام العرب ما يتفق لفظهُ ويختلف معناه،لان سيبويه ذكره في اول كتابه،وجعلهُ من الاصول المتقدمة))المزهر ٣٨٤/٢ ويتظر:سيبويه ٢٤/١.

* الضمير هنا يعود على المتكلم.

(٣) المغني ٣٥٠/١٦.

حصلَ بَعدَ المواضعة.وهو أمرٌ يقودنا الى الظن بانَّ القاضي يقول بوقوع الاشتراك في اللغة على انَّهُ وقعَ في حقبةٍ لا حقةٍ على الوضع الاول لأنَّ ((موضوع الكلام هو الافادة وازالة الشركة،فكيف يقال:وضع للاشتراك،وهو انما وضع للفرق))[1]وهو امر((يقتضي الاختصاص))[2]على نحو ما يذهب اليه القاضي.بيد أننا نلاحظ إنَّ معتزليًا آخر هو ابراهيم بن سيار النظّام قد تخطى فكرة الشركة في الوضع الاول ليؤكد أنَّ من شأن اللغة بصورتها العامّة انْ تبتعد عن التورية.وهو كلام قد نزع الى تأكيدِ الدكتور احمد محمود صبحي في تعليقهِ على هذهِ المسألة عند النظّام بقوله:((كان يعيب مَنْ يستخدم التورية في الكلام لانها تحتملُ معنيين وقد يكون المفهوم منها غير المقصود،وكان دقيقاً في تعبيراتهِ وفيما يستخدمهُ من مصطلحات،الامر الذي جعلهُ في جدلهِ وفي عرض ارائهِ أقرب الى الفلاسفة منهُ الى البلغاء والخطباء))[3]وفي الحق إنَّ النظّام قد أبرزَ هذا التفكير في كلامهِ على لفظ(الارادة)التي تتردد عنده بين ان تكون لله وانْ تكون للبشر[4].إذ إنَّ((الارادة لفظ مشترك بين ا لله والانسان ومن ثمَّ فلنفي ادنى مشابهة بينهما ذهبَ النظّام الى إنَّ ا لله غير موصوف بالارادة على الحقيقة))[5]الامر الذي دفعهُ الى ان ينسب الارادة الى ا لله من ثلاثة وجوه حسب.الاول يتعلق بالتكوين،إذ إنَّ إرادة تكوين الاشياء هي التكوين.يتعلق الوجه الثاني بافعال العباد،لذلك فإنَّ ا لله يكون مريداً لافعال عبادهِ((واراده الفعل غير المراد لانَّ الفعل واقع من العبد لامن ا لله وفقاً لنظرية* المعتزلة في حرية ارادة الانسان))[6].وتمثّلَ الوجه الثالث بالافعال الالهيّة المستقبليَّة عند النظّام،فاذا((وصفَ ا لله بأنهُ مريد انْ تقوم القيامة فمعناه انهُ حاكم بذلك مخبر به،وانْ وصِفَ بانهُ

(١) المغني ٣٥١/١٦.

(٢) المصدر نفسه ٣٥١/١٦.

ومن اجل التعرف على ما قالهُ المحدثون في قضية المشترك اللفظي-ينظر:المشترك اللفظي في اللغة العربية.وينظر:دراسات في فقه اللغة٣٠١-٣٠٩،وينظر:تاريخ اداب اللغة العربية ٤٥،وينظر:تاريخ آداب العرب ١٩٣/١ وينظر:تاريخ علوم اللغة العربية ٣٧،وينظر:الوجيز في فقه اللغة ٣٧٠.

(٣) في علم الكلام ٢٢٣/١-٢٢٤.

(٤) ينظر:المصدر نفسه ٢٢٥/١.

(٥) المصدر نفسه ٢٢٥/١،وينظر:نهاية الاقدام في علم الكلام ٢٣٨.

* ينظر:المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية/الفصل الرابع.

(٦) في علم الكلام ٢٢٥/١.

مريد لذلك منذ الازل فمعناه انهُ عالم بذلك...فحتى لا يكون مريداً لمرادات عبادهِ ومن ثمَّ يتأدى الى القول بالجبر،حدَّدَ النظّام مفهوم الارادة بالامر وجعل الارادة غير المراد))[١] الامر الذي دفعَ طائفة من المعتزلة الى القول بهذهِ القضيَّة.فكان ابو هاشم وابو الحسن وابو عبد الله قد قالوا بالمنع سواء دلَّ اللفظ على شيئين كلاهما حقيقة أو دلَّ على شيئين احدهما حقيقة والاخر مجاز[٢].كما أفاد النكاح الوطئ حقيقةً والعقد مجازاً بيدَ أنَّ الشيخ أبا عبد الله حدَّدَ هذا المنع بشروط اربعة،واول هذهِ الشروط عندهَ أنْ يكون المتكلمِّ واحداً.أمّا الثاني فهو أنْ تكون العبارة واحدة،والثالث انْ يكون الوقت واحداً،وينهي شرطَهُ الاخير بـ الاّ تنتظمَ المعنيين المختلفين فائدةٌ واحدةٌ[٣]وإذا ما انتفى أحد هذهِ الشروط انتفى المنعُ ايضاً.بيد أنَّ البصري يوضِّحُ هذهِ الشروط قائلاً:((ولأجلِ اشتراط كون المتكلّم واحداً نحو أنْ يتكلَّم الأنسان بالقرء ويريد به الحيض،ويتكلم به اخر ويريد به الطهر.ولاجل اشتراط الفائدتين جازَ انْ يريد الله-عزَّ وجلَّ-بقوله:﴿فلم تجدوا ماءً فتيمموا﴾* الماء القراح والنبيذ،لأنَّهُ يجمعها فائدة واحدة عنده،وهي المائية،ولهذا الوجه لم يُسمَّ ماء.ولاجل اشتراط الوقت جوَّزَ انْ يتكلمَّ الله سبحانّه بالقرء فيريد بهِ الطهر:ويتكلم به في وقتٍ آخر فيريد بهِ الحيض-ولاجل اشتراطِ كون ما يريده بالمعنيين المختلفين عبارة واحدة،جوِّز ان يريد النبي صلى الله عليه الفخذَ وبعضَ الركبة عند قولهِ:(الفخذَ عوره)لانهُ انمّا اراد الفخذَ بهذهِ الكلمة وارادَ بعضَ الركبة لّما تعذّر عند العقل من انْ ستر الفخذ لا يمكن الاّ بستر بعض الركبة انَّ الشيء يجبُ إذا لم يتم الواجب الاّ بهِ))[٤]بيد أنّ ابا الحسين البصري كان قد رفضَ وقوع الاشتراك في اللغةِ واجازَ وقوعهُ بالامكان** ((والدليل على امكان ذلك،انَّهُ ليس بين ارادةِ اعتداد المرأة بالحيض وبين ارادة اعتدادها بالطهر ما

---

(١) في علم الكلام ١/٢٢٥-٢٢٦.

(٢) ينظر:المعتمد في اصول الفقه ٣٢٥.

وتجدر الاشارة الى انَّ المشترك عند اولمان يقع في اكثر من كلمة الا انها متشابهة صوتياً ويفصل بينها السياق لتحديد المعنى-(دور الكلمة في اللغة ٥٤-٥٥).

(٣) ينظر:المعتمد في اصول الفقه ٣٢٥.

* المائدة آية ٦.

(٤) المعتمد في اصول الفقه ٣٢٥.

** الحديث عن الاشتراك هنا يتعلق باصل الوضع.والاّ فان القرينة ستكون كاشفةً عن غموضهِ،ومن ثمَّ فان وقوعَهُ في لغة التخاطب اليومية سيكون امراً مقبولاً.

يمنعُ من اجتماعهما لو لم يكن المريد لذلك متكلماً باسم القرء،فيجبُ ان لايكون فيهما ما يمنعُ من اجتماعهما إذا تكلمَّ المتكلِّم بهذا الاسم.لأنَّ الكلام لا يجعلُ ماليس يمتنعُ ممتنعاً،إذا كانَ لا يكسبُ الارادات وغيرها تنافياً ولا ما يجري مجراه.وكذلك القول في استعمال لفظ النكاح في الوطئ والعقد))[١].يبدو أنَّ أبا الحسين البصري أجازَ وقوع الاشتراك ليدلَّ على المعنيين في آنٍ واحد متخذاً مما اسماه بـ((الامكان))تفسيراً لهذا الوقوع،إذ وجدَ انَّ ارادة اعتداد المرأة للطهر هي ذاتها إرادة اعتدادها للحيض الامر الذي يحيل الى دلالةٍ ثنائية المعنى للقرء الذي يدل على الحيض والطهر في الوقت نفسهِ،بيدَ انَّ البصري لم يُجز هذا التفسير لغوياً،لأنَّ أهل اللغةِ منعوا هذا الوقوع الذي يتنافى مع مهمة اللغة البيانية ولا سيما مهمتها في وضعها الاول* -هذا الامكان الذي فسَّرَ به البصري امكان الدلالة الثنائية لـ((اللفظة))الواحدة في وقت واحد ومن مخاطب واحد-كُرِّسَ في اعتراضهِ على ماذهبَ اليه أبو عبدا لله في قوله((بأنَّ المتكلم لو استعملَ الكلمة الواحدة في حقيقتها ومجازها،لكان قد اراد استعمالها فيما وضعت له،وأراد العدول بها عماّ وضعت له.وذلك يتنافى))[٢]هذا الرفض الذي نزع اليه أبو عبد ا لله كانَ قد رفضَهُ البصري ملتمساً تفسيراً آخر لكلام ابي عبدا لله إذ قال:((فانْ عنى بقولهِ:أنَّهُ قد ارادَ المتكلمِّ العدول بالكلمةِ عمّا وضعت له،كما أرادَ استعمالها فيما وضعت له فذلك صحيح.وإن أرادَ بذلك أنَّهُ قد أرادَ أنْ لا يستعملها فيما وضعت له،وهو المفهوم من كلامهِ،فذلك لا نقول به))[٣]واذا كان لنا أنْ نتأمل هذا النص فإننا قد نجد البصري قد نزع باية حال الى وقوع المشترك ليدلَّ على معنيين في آنٍ واحد مستنداً في ذلك الى ما اسماه بـ((الامكان))ممثلاً له-على نحو دائم-بلفظة((القرء))التي يراد بها الحيض والطهر لما لارادة الاعتداد من مساواة سواء تعلّقت بالطهر او بالحيض.لذلك نجدهُ لا يوافق أبا عبدا لله في التفسير المتعلق بهذهِ القضيَّة،بيدَ انَّ ارادة الاعتداد التي استند اليها البصري لا تتساوق-في ظن الباحث-مع ما يريد اثباته لإن ارادة الاعتداد ستصبحُ لفظةً ثالثةً على كل من الطهر والحيض لانَّ الاستعداد للقيام بشيءٍ ما

---

(١) المعتمد في أصول الفقه ٣٢٦.

* انَّ الاصل في الالفاظ والمعاني هو انْ يكون((بازاء كل معنّى لفظ يختص به،ولا يشركهُ في غيره،فتنفصل المعاني بالالفاظ ولا تلتبس))شرح الملوكي في التصريف ٩٦ وينظر:التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ١٤.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٣٢٧.

(٣) المصدر نفسه ٣٢٧.

يدخلُ على كل الاشياء التي يراد القيام بها،فهي بهذا الوصف تكون مفهوماً أو معنىً قائماً بنفسهِ ومن ثمَّ فانَّ تفسير اشتراك لفظة((قرء))بهذا المعنى يصبح قاصراً،إذ إنَّ الطهر لا يجتمعُ مع الحيض،كما انَّ إرادة الاعتداد لكليهما لا يغني عنهما الاثنين.ومن اجل ذلك تبقى لفظة((القرء))مبهمة غير دالة الاّ بعد انْ تخصصَّ لتدلَّ على احد المعنيين.أمّا ارادة الاعتداد فليس سوى مخرج ارادَ به البصري انْ يثبتَ قولَهُ في((الامكان)).هذا الميل عند البصري-الذي اجدُ انَّهُ على نحوِ ما غير مسوَّغ-يظهرهُ مرةً اخرى حين يناقشُ فكرة((كاف التشبيه))إذ يقول مورداً رأي المحتجين:((واحتجوا بان المستعملَ للكلمة فيما هي مجاز فيه لابدَّ انْ يُضمرَ فيها (كاف التشبيه)،والمستعمل لها فيما هي حقيقة فيه،فلا يُضمر كاف التشبيه فيها-ومُحال ان يُضمرَ الشيء ولا يضمرهُ))[1].بيدَ أنَ البصري رفضَ أن يكون اضمار كاف التشبيه في المجاز حسب((لأنَّ الأنسان إذا قال:(رأيتُ السباع)وارادَ به أنَّهُ رأى أسداً ورجالاً شجعاناً،فإنَّهُ لا يمتنعُ أنْ يضمر كاف التشبيه في بعضهم دون بعض.لانَّ معنى اضمار كاف التشبيه هو ان يقصد باسم الاسد الى ماهو كالاسد))[2].لكنَّ الجملة التي استشهد بها البصري(رايت السباع)ستكون مُثقلةً بدلالةٍ عائمة إذا كان القصد جواز ان يكون المتكلم إذ انشأ هذهِ الجملة انه يريد بها السباع بمعنى،الحيوانات والرجال الشجعان في آنٍ واحد.وهو أمر يذهبُ فيهِ الظن الى الاحتراز،إذ يجب ان يستند المتكلم إلى قرينةٍ بعينها ليدلَّ على ما ارادهُ بهذهِ الجملة.فاماً أنْ تدلَّ على الحيوان وحده او تدلّ على الانسان وحده بعد ان استعار صفة الشجاعة من الأسد.واكبر الظن أنَّ البصري خلَطَ الظروف المحيطةَ بانشاء هذهِ الجملة ليخلصَ الى دلالة واحدة-أزعم انها لم تكن سديدة-لذلك كان ما قاله ابو عبدا الله في هذهِ القضيَّة أقرب الى الصواب ولاسيمّا انَّ جُلَّ التفسيرات* تؤيد قولَهُ.بيدَ أنْ البصري يرجعُ ليؤكّدَ عدم وقوع الاشتراك في اللغة،بمفهوم ارادة المعنيين في وقت واحد إذ((إنَّ اهل اللغةِ وضعوا قولهم((حمار))للبهيمةِ المخصوصة وحدها،ويجوزونَهُ في البليد وحدهِ،ولم يستعملوه فيهما معاً.الا ترى انَّ الانسان إذا قال:((رأيتُ حماراً)) لم يُفهم منهُ انَّهُ راى البهيمة والبليد معاً؟ولو قالَ:رايت حمارين: لم

(١) المعتمد في اصول الفقه ٣٢٧.

(٢) المصدر نفسه ٣٢٨.

* ينظر:المزهر ٣٦٦.

يعقل منهُ انَّهُ راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين.وكذلك قولنا((قرء))،وضعوه للحيض وحده،وللطهر وحده،ولم يضعوه لهما.لأنَّهم لو وضعوه لهما معاً،لكان المستعمل لهما في احدهما متجّوزاً،لأنَّهُ لم يستعملهُ على ما وضع له على التحقيق.وكانَ يجبُ انْ نفهمَ من قول القائل((قرءان))اربعة:طهرين وحيضين.ومن ثلاثة اقراء،ستة.والامر بخلاف ذلك.فصحَّ انَّ المتكلّمَ إذا قال للمرأة:((اعتدّي بقُرء))لايكون مريداً منها انْ تعتدّ بالطهر والحيض معاً،وأنَّهُ إنَّما ارادَ احدهما..))[1].هذا النص يدعونا الى القول بأنَّ فكرة الامكان عند البصري لم تكن مسوَّغة لاسيما انَّ الاشتراك لا يجوزُ أن يقعَ ليدلَّ على معنيين في وقتٍ واحد.وهو تفسير نزع اليه اللغويون،إذ إنهم منعوا وقوع الاشتراك في وقت واحد لأنَّهُ يتقاطع مع الصفة البيانيَّة للغة.من جهةٍ اخرى اشارَ البصري الى ما أسماه الاسم((المشترك المجموع))الذي وجدَ انَّهُ امّا ان يكون مثبتاً او منفياً كقولنا((اقراء))إذ قد يراد ثلاثة اطهار او ثلاث حيض او من هنا ومن هناك،وكذلك في النفي[2]فكأنَّ أبا الحسين البصري يرغب في القول بأن اللفظ المشترك-بمفهوم الدلالة على شيئين مختلفين-قد يكون وقع في الوضع الاول،إذ حصر اسباب وقوعهِ بنقطتين أثنتين حسب الاولى تتمثل في انْ تضعَ قبيلةٌ اسماً ليدلَّ على شيء معين،ويصادف انْ تكون ثمة قبيلة اخرى وضعت الاسم نفسهُ للدلالةِ على امرٍ آخر مما يؤدي-بعد مرور الزمان واختلاط القبيلتين-الى اشتراك المعنيين في لفظ واحد ليدلَّ على كليهما* اما السبب الثاني فقد تمثّلَ بتبعيَّة المواضعة الى الاغراض،الامر الذي يشير بطريقةٍ ما الى نزوع البصري الى القول بوقوع المشترك بهذا المفهوم في اصل الوضع،إذ إنَّ غرضَ الواضع قد يكون لاجل التفصيل او لاجل الاجمال،كأن يشاهد زيدٌ لوناً ولا يريد تفصيله مما يدفعُ الى انْ يُوضَعَ اسمٌ يراد بهِ طرف الاجمال[3].وقد يقترب هذا التفكير مما اشار اليهِ القاضي عبدالجبار بقوله:((دائماً وضعوا اللفظ المشترك لابهام،لانهم قد يحتاجون الى ذلك كما يحتاجون الى

(١) المعتمد في اصول الفقه ٣٢٨.

(٢) ينظر:المصدر نفسه ٣٢٩.

* وهو امر اكدَهُ اللغويون عندما تعرضوا للاشتراك والاضداد-تنظر:رسالة الاضداد للمنشي ١٤،وينظر:فقه اللغة-د-عبد الحسين المبارك ص٥.

(٣) المعتمد في اصول الفقه ٢٣ وينظر:البحث اللغوي عند ابي الحسين البصري ٢.

التخصص))[1] ولابد من الاشارة ههنا الى ان رغبة البصري في اثبات وقوع الاشتراك خارج ما يمليه منطق اللغة تظهرُ في قولهِ:((وليس لاحدٍ انْ يتعسَّفَ التأويل،فيجعلَ قولنا((قرء))مفيداً للطهر والحيض فائدةً واحدةً،لانَّ ذلك انما يسوغ لو امتنع كون ذلك في اللغة))[2]قد يكون هذا النص دالاً على انَّ البصري يرفضُ وقوع الاشتراك في الوضع الاول،بيدَ أنَّ السبب الثاني الذي وضعهُ لوقوع الاشتراك يشير الى رغبتهِ في أنْ يكون الاشتراك في الوضع الاول.وهذا ما اشار إليه بالاجمال مرة وبالامكان مرةً اخرى ليُلقي باللائمة على منطق اللغةِ نفسهِ الذي يمنعُ وقوع الاشتراك في اصل الوضع.ومن أجل ذلك يذهب الظن الى أنّ اشارة البصري نفسهِ في الاّ يتعسَّفَ أحدٌ في التأويل ليجعلَ((قرء))دالاً على الطهر والحيض دفعةً واحدة،انّما تأتي نتيجة أنهُ قد نزع غير مرةٍ الى القول بوقوع الاشتراك بمعنى إرادة المعنيين في وقت واحد،لذلك رجعَ محترزاً لينبه مما اسماه((تعسف التأويل))وقد اشار الى هذهِ المسألة الدكتور عبدالرسول الزيدي من دون ان تكون تلك الاشارة مستندةً الى انعام نظرٍ في ما ذهبَ اليه البصري،يقول:((وخلُصَ اخيراً الى انَّ الاسماء المشتركة ثابتة في اللغة،وليس لأحدٍ انْ يتعسَّفَ التأويل بشأنها))[3].انَّ الباحث يجدُ أنَّ البصري لم يردْ بتعسف التأويل وجود أو انعدام الاسماء المشتركة في اللغة-إنّما ارادَ أنْ لا يُفسَّر قولُه في الاشتراك أنْ يراد((بالقرء))مثلاً الطهر والحيض دفعةً واحدةً((وليس لاحدٍ انْ يتعسَّفَ التأويل فيجعلَ قولَنا((قرء))مفيداً للطهر والحيض فائدةً واحدةً،لأنَّ ذلك إنّما يسوغ لو امتنعَ كون ذلك في اللغة))[4].وما ينبغي الاّ يفوتنا هاهنا أنْ نذكرَ أنَّ ابا الحسين البصري قد عدَّ الاضداد من الاسماء المشتركة،إذ إنَّ الاضداد واقعة في اللغة-على وفق رأي اللغويين انفسهم-الأمر الذي يؤكد وقوع الاسماء المشتركة في اللغة كذلك[5].وهذا يعني أنَّ((ما اوردناه بخصوص المشترك،يصدق في معظمهِ على الاضداد،إذ هي نوع منهُ يتميَّز بدلالتهِ على معنيين

---

(١) المغني ٣٥١/١٦.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢٣.

(٣) البحث اللغوي عند ابي الحسين البصري ٢.

(٤) المعتمد في اصول الفقه ٢٣.

(٥) ينظر :المصدر نفسه ٢٣.

لا اكثر ويكونان متضادين لا مختلفين))[1] الأمر الذي يفسر خضوع الاضداد الى علل المشترك نفسها،لذلك فانَّ اكثرهم((امسكَ عن الاعتلال لها))[2].

(١) التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ١٦.

(٢) الاضداد-ابن الانباري ١٣،وينظر:مجاز القرآن لابي عبيدة ٢/٣٤،وغريب القرآن للسجستاني ٢١٣/٢٢٢.،والالفاظ الكتابية ٢١١-٢١٢،ورسالة الاضداد للمنشي ١٤-١٥.

المبحث الرابع-الاسماء الشرعيّة

تخضع قضيّة الاسماء الشرعية الى العلاقة بين اللغة في كونها معبراً لسانياً لكلِّ الاختلاجات الفكريَّة و بين الانسان في كونهِ متكلّماً حياً يتطلّعُ الى افضل السبل قدرةً على التعبير عن اختلاجاته تلك.لذلك يحتّمُ التطور الذي يمرّ به الانسان-بالضرورة-أن تنشأ طائفة من المعاني تحتاج الى علامات لسانيَّة معبِّرةٍ عنها.ومن اجل ذلك كان من الطبيعي ان تظهر مع ظهور الشريعة الاسلاميَّة معانٍ جديدة بها حاجة الى علاقات لسانيَّة معبِّرة عنها فكانت الاسماء الشرعيَّة.بيد ان الأمر يقتضي التمييز بين طريقين،ولاسيما أن الاسماء الشرعية اسماء دالة على معانٍ مستحدثة قد تخضع الى ابتكار اسماء جديدة في ضوء ما يمليه العرف اللغوي-كما يحدث في الابتكارات العلميِّة والصناعية-وهذا مالم يكن في الاسماء الشرعيَّة التي خضعت الى الطريق الاخر المتمثل بعملية نقل الاسماء اللغوية من دلالتها الاصلية الى دلالات شرعيِّة جديدة،ولا سيما ان هيمنة الشرع في ترويض هذه الاسماء-كيما تصبح اسماءً شرعيَّة-اقوى من هيمنة اللغة نفسها،اذ إنَّ اسماء الشرع اقوى من اسماء اللغة في حالة التنازع((لأن الشرع اذا اوجب ذلك كان في بابهِ اقوى مما تقتضيه اللغة))[1].وبذلك يكون الحديث عن الاسماء الشرعيّة عند المعتزلة حديثاً يعنى بالاسباب والشروط الموجبة لهذهِ الاسماء،وهو أمرٌ يبعد البحث من ان يكون عرضاً مجرداً،او عملاً إحصائياً،وينقلبُ بهِ الى البحث عن العلل وراء قيام او وجود هذه الاسماء.وقد ذهب أبو الحسين البصري إلى أنّ شيوخ المعتزله قد اقروّا وقوع الاسماء الشرعيِّة بعد نقلها من اللغة.يقول في هذا الصدد:((ذهبَ شيوخنا والفقهاء الى أنَّ الاسم اللغوي يجوز أنّ ينقلَهُ الشرع الى معنى اخر.ونفى قوم من المرجئةِ ذلك))[2]وفي الحق انّ المعتزلة لم يتوقفوا عند حدود الاقرار انما حاولوا متابعة العلل التي تجوِّز نقل الاسماء اللغوية الى الشرع وكان دليلهم في هذا((هو ما قد ثبت انّ اهلَ الشرع عقلوا معانٍ لم يعقلها اهلُ اللغةِ ولا وضعوا لها اسماءً،فلا يمتنعُ أنْ ينتزعَ أهلُ الشرع من اللغةِ أسامي لما قد عرفوه بالشرع،بل الحكمة تقتضي ذلك وصار الحال فيه كالحال فيمن أستحدثَ صناعة من الصناعات ولها ألات مختلفة ليس لها في اللغة اسماء تعرف بها

(١) المغني ١٩٢/٥.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢٣.

ويقع التمييز بينها وبين غيرها،فكما أنَّ له أنْ يضعَ لكلّ واحدٍ منها اسماً،بل الحكمة تقتضي ذلك،كذلك ههنا))[١] ومن بين أهم شروط الاسماء الشرعيَّة ما نقلَهُ لنا أبو الحسين البصري بقولهِ:((أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنَّهُ ينبغي أنْ يجمعَ شرطين:احدهما ان يكون معناه ثابتاً بالشرع،والآخر ان يكون الاسم موضوعاً له بالشرع))[٢] ثمَّ يبين البصري أنهُ قد يكون اللفظ والمعنى غير معرَّفين لدى اللغويين،او يعرفونهما كليهما غيرّ أنهَّم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى وأما ان يكون المعنى معروفاً لديهم والاسم مبهم[٣] بيد ان المعتزلة قد اعتادوا ان يسندوا افكارهم بادلة عقليَّة تُفضي الى الاقناع على وفق تقديرهم.فكانت((الدلالة على امكان نقل الاسماء هي انَّ كون الاسم اسماً للمعنى غير واجب له.وأنما هو تابع للاختيار بدلالة أنتفاء الاسم عن المعنى قبل المواضعة،وأنَّهُ كان يجوز ان يسمى البياض سواداً،الى غير ذلك.فاذا كان كذلك،جازَ ان يختار سلب الاسم عن معناه ونقله الى غيره إذا كان ذلك تابعاً للاختيار.فان قالوا:لو سُلبَ الاسم عن المعنى وعوض غيره،انقلبت الحقائق:قيل:إنما يلزمُ ذلك لو استحال انفكاك الاسم عن المعنى.وقد بيَّنا ان الامر بخلاف ذلك))[٤] واذا كان لنا ان نتأمل نصَّ ابي الحسين البصري فاننا سنجد موقفنا على أمرين،امّا الموافقة على كلِّ حال،واماّ ان نخضعهُ الى تحليل وموازنه،ولاسيّما انَّ نصوصاً أخرى لابي الحسين نفسه-تتعلق بهذا الموضوع-تجعل من هذهِ الموازنة ضرورةً.إذ اكَّدَ ان الذي يبيح انتقال الاسماء اللغوية الى الشرعية هو اصل المواضعة ومن ثمَّ علاقة الاسماء بمسمياتها،مشيراً الى انَّ هذهِ العلاقة تجيز لنا التغيير والانتقال بالاسماء إزاء مسمياتها،بمعنى انَّ العلاقة الاعتباطيَّة بين الاسماء ومسمياتها في اصل الوضع تتيح الفرصة بنقل طائفة من الاسماء اللغوية الى اسماء شرعية.بيد أنَّ الامر ليس بهذهِ السهولة إذ انَّ الحقائق اللغوية ليست حقائق بطبيعة حالها بسبب مما ذكرنا من وجود العلاقة الاعتباطية،الاّ اننا تواضعنا على انها حقائق بالاستناد الى عملية الوضع اللغوية الاولى.لذلك فُصلَ بين ما يسمى حقائق وبين ما يسمى مجازات.ونتيجةً لهذهِ الاحكام الموضوعة اصبح من العسير أن نغيرِّ الحقائق اللغويَّة منتقلين باسمائها الى معانٍ جديدة.وهو امرُ اكَّدَهُ ابو الحسين البصري نفسه-

---

(١) شرح الاصول ٧٠٤.

(٢) المعتمد في اصول الفقه ٢٣-٢٤.

(٣) ينظر:المصدر نفسه ٢٤.

(٤)المصدر نفسه ٢٤.

وهو يتحدث عن حقيقة الكلام إذ قال:((ويجوز انْ تتغيَّر الالقاب على هذا الشخص،مع أنَّ اللغة باقية،وانما جازَ ذلك لانَّ تسميه هذا الشخص((زيداً)) لم تكن توضع من اوضعي اللغة،حتى إذا سلبناه عنهُ كنَّا قد خالفنا لغتهم.وليس كذلك إذا سلبنا اسم الطويل عن الطويل،وعوضناه منه اسم القصير لانّ ذلك تغيير لوضعهم،فلم يجز ذلك،مع أننا متكلمون بلغتهم))[١] لم يُجز ابو الحسين البصري–اذن–انْ نُغيِّرَ بانفسنا الحقائق اللغويَّة التي اجازَ انتقالها عندما تحدَّثَ عن الاسماء الشرعيَّة مما يدفعُ المتأمل الى القول انَّ امراً ماقد يكون غير متوازن في هذهِ القضية،بيدَ ان عدم التوازن هذا يصبحُ امراً متوازناً عند القاضي عبد الجبار لانَّ اسماء الشرع عندهُ اقوى من اسماء اللغة في حالة التنازع،إذ إنَّ((الشرع إذا اوجبَ ذلك كان في بابه اقوى مما تقتضيه اللغة))[٢]بل يسوِّغ انتقال الالفاظ اللغويَّة الى الالفاظ الشرعيَّة لان المعاني ثابتة والالفاظ متغيره((ولذلك جوزنا نقل الالفاظ اللغويَّة الى الاحكام الشرعيَّة))[٣]ومن جهةٍ اخرى فان ابا الحسين البصري يرفض ان يكون الاسم الشرعي قد وضع على جهة الاتباع كما هي الحال في((الصلاة))فانها تعني الاتباع لانَّ هذا((يقتضي أنْ لا تسمى صلاة الامام والمنفرد((صلاة))وان يكونَ من اطلقَ اسم الصلاة في الشريعة فأنما نعني به ونفهم منه الاتباع.ومعلوم انَّهُ لا يخطر ببال السامع والمتكلم الاّ جملة هذهِ الافعال،دون الاتباع))[٤]يزاد على ذلك انَّ ابا الحسين البصري يدافعُ عن وقوع((الصلاة))–بوصفهِ لفظاً منقولاً من اللغة الى الشرع–من خلال اخضاعهِ الى انَّهُ اسم مشترك((والصحيح ان يقال:ان قولنا((صلاة))نُقل الى معانٍ مختلفة.وليس يمتنعُ ذلك،كما لا يمتنع كون الاسم اللغوي مشتركاً بين اشياء مختلفةٍ،وانَّما يتخصص ما وضع له قولنا((صلاة))بالاضافة امّا الى الوقت وإما الى احوال المصلّي واحواله امّا اغراضُه،وإما غير ذلك.امّا الوقت فنحو قولنا صلاة عيد،وصلاة جمعة،وصلاة كسوف،وصلاة ظهر وعصر،وعير ذلك–فأنَّ كل واحدٍ من ذلك يفيد غير ما يفيدهُ الآخر،اما بزيادةٍ وامّا بنقصان.وامَّا اغراض المصلي فنحو صلاة الجنازة.فانَّ غرض المصلي انْ يفعلها لاجل الميت وامّا احواله التي هي الاعراض فضربان:احدهما حال عذر،والآخر حال سلامة.امّا حال السلامة فصلاة

---

(١)المعتمد في اصول الفقه ١٦.

(٢) المغني ١٩٢/٥.

(٣) المصدر نفسه ١٧٢/٦–١٧٣.

(٤) المعتمد في اصول الفقه ٢٥.

الصحيح المقيم الآمن.وامَّا حال العذر فضربان:احدهما حال تعذُّر كصلاة الاخرس والمريض والمومئ.والاخر حال مشقة،كصلاة المسافر والخائف.وا لله اعلم))[١]اما القاضي عبدالجبار فقد فرَّق بين اسماء الشرع-بوصفها اسماءً منقولةً عن اللغة-والاسماء المشتقة بوصفها محدثات ضرورة لمعانٍ جديدةٍ اعتمدت طريق الاشتقاق.لذلك كان ثمة فرق بين النقل والاشتقاق((لان الاسماء المشتقة هذه سبيلها،الا ترى ان الضاربَ لَمّا كانَ اسماً مشتقاً من الضرب،ووقع من احدنا الضرب لم يزل عنه هذا الاسم بالندم وغيره؟وكذلك الشاتم والكاتب))[٢]ويأتي هذا التحليل ضمن تقدير معين للاسماء المشتقة ومن ثمَّ يكون التعامل معها في ضوء هذا التقدير إذ إنَّ الاسم المشتق يدُلُّ على معناه حالَ تنفيذ ذلك المعنى،وهذا يتقاطع مع الاسم الشرعي كما في لفظ المؤمن((فكان يجب الاّ يسمى المرء مؤمناً إلا حالَ اشتغالهِ بالايمان فأنَّ هذا هو الواجب في الاسماء المشتقة من الافعال،الا ترى انَّهُ لا يسمى الضارب ضارباً الاّ وهو مشتغلٌ بالضرب،والمصلي مصلياً الاّ وهو في الصلاة،فأما الضرب المتقدم والصلاة التي قد اتى الفراغ عليها،فانَّهُ لا يشتق له منها اسم،فكان يجبُ فيمن آمن بالامس الاّ يسمىَّ اليوم مؤمناً بل يقال كانَ مؤمناً،وقريبٌ من هذا الكلام ما يحكى ان بعض مشايخنا الزمَ ابن فورك في كلامٍ جرى بينهما ان يؤذنَ المؤذن ويقول:اشهدُ انَّ محمداً كانَ رسول ا لله،فارتكب المدبر ذلك وافتضحَ فأمر به محمود* حتى نكل وجرَ برجله))[٣].

وقد علَّقَ الدكتور عبدالرحمن بدوي في ذلك بانَّ الجبائي((كان يفرِّقُ في الحكم بين اسماء اللغة،واسماء الدين.فاسماء اللغة مشتقةٌ من الافعال وتنقضي بانقضاء الافعال،اما اسماء الدين فيسمى بها الانسان في حالةِ فعلهِ وفي حالة انقضاء فعلهِ.ومعنى هذا ان اسماء اللغة تطلق على الافعال حين وقوعها،اما اسماء الدين فتطلق على الاحوال الراسخة التي اصبحت بمثابة عاداتhabitusواهميَّة هذهِ التفرقة تظهرُ في مسألة التسمية بالايمان-))[٤]كما ان الاسماء الشرعيَّة هي اسماء لغويَّة في الاصل

(١)المعتمد في اصول الفقه ٢٦.

(٢) شرح الاصول ٧٠٣.

* هو السلطان محمود بن شيكتكن الفرتوي المتوفى سنة ٤٢١ هـ.

(٣) شرح الاصول ٧٠٣-٧٠٤.

(٤) مذاهب الاسلاميين ٢٩٨،وينظر:محمد غاليم في هذا الشأن الذي يرى اننا((نربط باستمرار اسماء المنفذين بما يمارسونه من افعال:فالملاكم يمارس الملاكمة،والطباخ مَنْ يمارس الطبخ،والكاتب من يمارس الكتابة،والمنظِّر من يمارس التنظير)) (التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم ١١٩).

جاز عليها النقل وهذا الجواز يؤكدُ ثبوتها وظهورها ومن ثمَّ فهي اسماء نقلت الى معانٍ شرعيَّة اصبحت دالة عليها فقط،الامر الذي يؤكد موت المعنى الاصلي لها،وتتوضحُ هذهِ الحقيقة في لفظ(مسلم) ((الذي يدلُ على انهُ غير مبقي على الاصل،هو انهُ لو كان مبقي على الاصل لكان يجوز اجراؤه على الكافر إذا انقاد للغير،ومعلوم خلافه،ولكان يجبُ انْ لا يجرى على النائم والساهي لانَّ الانقياد غير مقصود منهما،ولكان يجبُ ان لا يسمى الآن بهذا الاسم الاّ المشتغل به من دون مَنْ سبقَ منهُ الاسلام))[١].كما ان وجود الاسماء الشرعيَّة تأكدَّ من خلال جواز نقلها،إذ إنَّ هذا الجواز يؤكدُ ثبوتها وظهورها((لانَّ الصلاة كان في الاصل عبارة عن الدعاء،والآن صارت بالشرع اسماً لهذهِ العبادة مشتملاً على هذهِ الاركان المخصوصة،وكذلك الصوم فقد كان في الاصل عبارة عن الامساك،والان صار بالشرع اسماً لامساكٍ مخصوص في وقتٍ مخصوص،وكذلك الزكاة كان في الاصل عبارة عن الزيادة والنماء والآن صارَ بالشرع اسماً لاخراج قطعة من المال مخصوص))[٢]بيدَ أنَّ ثمة موازنة يجريها القاضي بين لفظتي مؤمن ومسلم تجعلُ من كلا اللفظتين تؤديان معنىً واحداً إذ((انَّ قولنا مؤمن،جُعل بالشرع اسماً لمن يستحقُ التعظيم والاجلال،فكذلك قولنا مسلم،جُعلَ بالشرع اسماً لمن يستحقُ المدح والتعظيم حتى لافرق بينهما الا من جهة اللفظ))[٣]مما يشير الى انَّ القاضي يؤكد وقوع الترادف في اللغة من غير أي تحرّز مما يتقاطع مع اراء كثيرة-لاسيما اراء في علم اللغة الحديث وجدت ان الترادف لم يكن قائماً او حاصلاً في اللغة بمعنى المطابقة الكاملة في المعنى.بيد ان الشروح التي قدَّمها القاضي لتحليل الاسماء الشرعية ومن ثمَّ التأكيد أنَّ جملةً من هذهِ الاسماء تدلُ على معنى واحد وليس ثمة فرق الاّ في اللفظ-تدفعُ القاضي الى الردِّ على الذين يرون انَّ في هذهِ الاسماء فروقاً،مستندين في ذلك الى نصوص قرآنية كقولهِ تعالى:﴿قالت الاعراب آمنّا قلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾* فا لله تعالى فصَل بين الايمان والاسلام،فلو كانا جميعاً بمعنى واحد لم يكن للفصل بينهما وجه))[٤]-هذهِ المحاججة التي افترضها القاضي نفسهُ يفندها بالرجوع الى الدليل اللغوي

(١) شرح الاصول ٧٠٥.

(٢)المصدر نفسه ٧٠٤-٧٠٥.

(٣) المصدر نفسه ٧٠٥.

* الحجرات آية ١٤.

(٤)المصدر نفسه ٧٠٧.

نفسه((وجوابنا عن ذلك،اكثر مافيه انهُ تعالى استعمل الاسلام في هذا الموضع على الحد الذي يستعملهُ اهلُ اللغةِ مجازاً،ونحنُ لا نمنعُ من وجود المجاز في كتاب الله تعالى،فصارَ الحال فيه كالحال في المؤمن فقد استعملهُ الله كثيراً في كتابهِ وارادَ به ماوضع لهُ في الاصل،نحو قوله:﴿يا ايها اللذين آمنوا با لله ورسوله﴾* الى غير ذلك من الآيات))(١).

ولايفوتنا انْ نذكرَ انَّ المعتزلة انفسهم اختلفوا فيما تدلُ عليه جملةٌ من الأسماء الشرعيَّة من مثل دلالة((الايمان))فهي تتضمَّن آداء الطاعات والفرائض دون النوافل عند ابي علي وابي هاشم في حين تنضمُّ اليها النوافل على رأي ابي الهذيل العلاف والقاضي عبدالجبار(٢)-و((ذهبت الاشعرية الى ان الايمان هو التصديق بالقلب،وهذا كما انَّهُ فاسدٌ من حيث الاعتقاد فهو خطأً من طريق العربية لانَّ التصديق هو قول القائل لغيرهِ صدَّقت،وهذا إنَّما يتصور باللسان دون القلب.وبعد،فلو كان كذلك لوجبَ فيمن لا يقرُّ با لله تعالى وبرسولهِ ولا عمل بالجوارح انْ يكون مؤمناً بأن يكون قد صدَّق بقلبهِ،وذلك خَلَفٌ من القول.وانَّما بنى القوم كلامهم هذا على مذهبهم في الكلام انَّهُ معنىً قائم بذات المتكلم،وانَّهُ ليس يرجعُ به الى ما نعقلهُ من الحروف المنظومة والاصوات المقطَّعة،وقد افسدنا مقالتهم هذهِ وصححنا ما اخترناه في ذلك عند الكلام في الكلام فلا نعيدُهُ ههنا))(٣)وهذا يؤكد انَّ تحليل المفهومات أياً كانت تخضعُ-في حقيقتها-الى التفكير العقيدي الذي يفرضُ هيمنتهُ التحليليَّه على مختلف المسائل،لذلك وجدنا القاضي نفسه يؤكد انقياد التحليل الاشعري في الاسماء الشرعيَّة الى تفكيرهم العقيدي الذي أدى بهم الى القول بالكلام النفسي،كما انَّ القاضي نفسه يخضعُ للمنطق نفسه.إذ جعل التصديق في اللسان لأنَّ اللغة عنده مسموعة ومن ثمَّ فهي مخلوقة-اعني الكلام-ليحققَ بذلك انَّ النص القرآني الكريم مخلوق وليس قديم.كما انَّ القاضي قسَّمَ الاسماء على ثلاثة اقسام،شرعي،وعرفي،ولغوي(٤).

---

* النساء آية ١٣٦.

(١) شرح الاصول ٧٠٧.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ٧٠٧.

(٣) المصدر نفسه ٧٠٩.

(٤) ينظر:المصدر نفسه ٧٠٩.

وما يهمنا من هذهِ القسمة الاسم الشرعي الذي((ينقسمُ الى ما يكون من الاسماء الدينيَّة،وذلك نحو الاسماء التي تجرى على الفاعلين،نحو قولنا مؤمن وفاسق وكافر،والى ما لايكون كذلك نحو الصلاة،وقد كانت في الاصل عبارة عن الدعاء ثمَّ صارت في الشرع اسماً لهذهِ العبادة المخصوصة،والزكاة فقد كانت في الاصل عبارة عن النماء والطهارة،ثمَّ صارت بالشرع اسماً لاخراج طائفة من المال،الى غيرهما من الاسماء نحو الصوم والحج وما شاكلهما))[1].

(١) شرح الأصول ٧١٠.

الخاتمة



الخاتمة

تقوم النظرية الدلاليَّة عند المعتزلة على اساسٍ معرفي عقيدي يستندُ-على نحوٍ واضحٍ-الى نظرةٍ قبْليَّةٍ تقود تلك المعرفة الى تبنّي ثوابت مفهوميَّة تتفق-بالضرورة-على ترسيخ اصولهم الخمسة،إذ إنَّ ثمة تفكيراً إعتزالياً نتجَ عن غير قصد بسببٍ من تفكير عقيدي خالص،وهو امرٌ قادهم الى النظر الى اللغةِ على انها حقيقة ظاهرة ورفض كل ما يتعلق بالكلام النفسي الذي دعا اليه الاشاعرة،لذلك نزع المعتزلة الى اثبات جملة من الافتراضات-التي انقلبت بعد حين الى ثوابت راسخة تُعدُّ من اساسيَّات نظريتهم الدلاليَّة،وقد تجلَّت هذهِ الافتراضات في النظر الى طبيعة الكلام[اللغة]على انَّهُ جنس صوتي ظاهر قائم على الانتظام أو ما يسمى بلغة المحدثين((الصفة الخطيَّة))وهي صفة ميَّزت العلامة اللغويَّة من سائر العلامات الاخلاى.

واذا كانت الصفةُ الخطيَّة تهدفُ الى تراتيبَّة الحروف زمانياً فأنَّ فكرة الانتظام الاعتزاليَّة المتعلّقة بالكلام لم تقف عند حد الصفة الزمانيَّة لفكرة الانتظام تلك،إذ إنها تعتمدُ فكرة الجوهر الفرد في اقامة تلك الفرضيَّة.بمعنى انَّ الكلام القائم على فرضيَّة الانتظام الزماني يقوم ايضاً على فكرة التجاور ليبتعدَ الكلام عن العلاقات السببيَّة،إذ إنَّ مصطلح التأليف يصبحُ امراً طارئاً على فكرة المنظم الكلامي ابتداءً من انتظام الحروف وانتهاءً بانتظام العبارات والجمل.الامر الذي يعني أنَّ المعتزلة ينظرون الى مكونات الاشياء نظرةً تجزيئية قائمة على فكرة التجاور التي تختلفُ نتيجةً لاختلاف طبيعة الاشياء وكينونتها.ومن الجدير بأن يُشار اليه في هذا الموضع انَّ الافتراض الاعتزالي الذي يجعلُ من الكلام جنساً صوتياً لم يكن افتراضاً سطحياً هامشياً،إنَّما هو افتراض يغوصُ عميقاً في ماهيَّة الكلام-الذي يعني عندهم اللغة-بمعنى انَّ ما يترتَّبُ على هذا الافتراض يكون عميقاً ايضاً،إذ



إنَّ(المعنى)وهو مصطلح كان ومازال اللغز المحيِّر في تفكير الباحثين و لاسيما المختصين منهم ليس كياناً مادي الوجود اولاً ولا يمكن تحديده ثانياً.بيدَ انَّ المعتزلة-على الرغم من اختلافهم في النظر اليه-يجمعون تقريباً على انَّهُ متحققٌ مع الصوت لا ينفصلُ عنهُ او هو مظهرٌ من مظاهره-اعني الصوت-الذي يشكِّلُ جنسَ الكلام وماهيتَه.وهو امرٌ يصطدم مع فكرة الكلام النفسي الذي اشاعَهُ الاشاعرة منطلقين-هم ايضاً-من تفكير عقيدي آخر.كما انَّ الافتراض الاعتزالي في حصر الكينونة الكلاميَّة بالجنس الصوتي تقود الى موقفٍ مثيرٍ آخر يتعلقُ بالنظر الى كل من الدال والمدلول وعلاقة المعنى بهما،اي انَّ"المعنى"سيتعلّق-بالضرورة-بالدال حسب وهو أمرٌ اكّدتهُ الفرضيات اللسانية الحديثة.

المهم هنا اننا نريد أن نقول إنَّ الفرضيَّة الاعتزاليَّة القائمة على تحديد طبيعة الكلام على أنَّهُ جنسٌ صوتي تقود الى نظرات عميقة في العلاقات اللسانيَّة بعضها مع بعضها الآخر.وقد يكون هذا نتيجةً لطبيعة التفكير العقلي الاستدلالي الاعتزالي من جهة.ولأنهم كانوا يخوضون في مسائل عقيديَّة تحتاجُ الى التعامل مع ماهيات الاشياء وصولاً الى نظرات معدَّة قبْلياً من جهةٍ اخرى.

ولي انْ اشيرَ ايضاً الى انَّ النظرات القبْليَّة تلك لا تقلل من القيمة الاستدلاليَّة العقليَّة التي تأسَّسَ عليها الفكر الاعتزالي.

هذهِ المداخلات جاءت مفصَّلَةً في ثنايا فصول الرسالة ولا سيَّما المتعلّقة منها بالحقيقة الكلاميَّة،لذلك اصبحَ من الطبيعي أنْ يخضعَ النص القرآني الشريف عندهم بوصفهِ كلام الله،جلّت قدرتهُ،الى شروط العلامة اللغويَّة كونها وسيلة اتصال بشريَّة،أي انَّ المعتزلة نزعوا الى جعل لغة البشر والكلام الالهي ممثّلاً((بالنص القرآني الشريف))من جنسٍ واحد يتصّفُ بانَّهُ جنسٌ صوتي.ويجدُ الباحث انَّ الفرقَ الاساسي بين الخطاب الالهي((النص القرآني الشريفِ))والخطاب البشري يكمنُ في نظرية القصد للقاضي عبد الجبار المعتزلي،وهي نظرية تنطلقُ من المتكلّمِ،((الله عزَّت قدرته))،في عمليَّة التحليل اذا ما تعلّق الامر بالنص القرآني الشريف،في حين تنطلقُ عمليَّة التحليل من النصّ

نفسه عندما يتعلّق الامر باللغة الانسانية.لذلك ظهرَ مبدأ التحول الدلالي عندهم بوصفهِ محوراً مركزياً في التفاعل اللغوي.

ومن بين الافتراضات الكبرى عندهم انَّ المعنى يتعلّق بالاقوال متعلّق المفردات بالدلالة الاشارية،ولاسيَّما انَّ المعنى لم يظهر على انَّهُ كيان ملموس او ملحوظ،وهو امرٌ يؤكّدُ انَّ ثمة نظرة اتصال بينَ المعنى واللفظ،لذلك لم تنحسِرُ ثنائية اللفظ/المعنى بقالبِ جامدٍ بل اصبحت علاقة متحركة نتيجة حركة المعنى.لاجل هذا جاءت مباحث الرسالة منسجمةً مع طبيعة النظرة الاعتزالية العميقة في تحليل الظواهر اياً كانت تلك الظواهر.بمعنى انَّ نظراتهم كانت تنطلقُ من الماهيات لتترك وراءها الصفات وكل ما يتعلق بالتفكير الفوقي.

المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع

-القرآن الكريم

المصادر الرئيسة للبحث(المصادر الاعتزالية)

-ابو الحسين البصري:محمد بن على بن الطيِّب المعتزلي المتوفي ببغداد سنة٤٣٦م.

-المعتمد في اصول الفقه-تحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي-جـ١-المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية-دمشق١٩٦٤م.

-القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني المعتزلي المتوفى سنة٤١٥هـ.

-شرح الاصول الخمسة-تعليق الامام احمد بن الحسين بن ابي هاشم-تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان-ط١-مطبعة الاستقلال الكبرى-القاهرة١٩٦٥م.

-متشابه القرآن-تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور-القسم الاول-دار التراث-القاهرة.

-المحيط بالتكليف-تحقيق عمر السيد عزمي-مراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهواني-الدار المصرية للتأليف والترجمة.

-المغني في ابواب التوحيد والعدل

- الجزء الخامس-الفرق غير الاسلاميَّة-تحقيق محمود محمد الخضيري-مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور-اشراف الدكتور طه حسين١٩٦٥م.
- الجزء السادس-التعديل والتحوير-تحقيق الدكتور احمد فؤاد الاهواني-مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور-اشراف الدكتور طه حسين-ط١-مطبعة مصر١٩٦٢م.



- الجزء السابع-خلق القرآن-تحقيق ابراهيم الابياري-اشراف الدكتور طه حسين-ط١-مطبعة دار الكتب-مصر١٩٦١م.
- الجزء التاسع-التوليد-تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد-مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور-اشراف الدكتور طه حسين-المؤسسة المصرية العامّة للتأليف والنشر.
- الجزء الثاني عشر-النظر والمعارف-تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور-اشراف الدكتور طه حسين-المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- الجزء الخامس عشر-التنبؤات والمعجزات-تحقيق الدكتور محمد الخضيري والدكتور محمود محمد قاسم-مراجعة الدكتور ابراهيم مدكور-اشراف الدكتور طه حسين-المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر-القاهرة١٩٦٥م.
- الجزء السادس عشر -اعجاز القرآن-تحقيق امين الخولي - وزارة الثقافة والارشاد القومي-مصر.

-النيسابوري:ابو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد المعتزلي

-المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين-تحقيق وتقويم الدكتور معن زيادة والدكتور رضوان السيد-ط١-معهد الانماء العربي-بيروت١٩٧٩م.

المصادر والمراجع العامة

-ابن ابي الحديد:عبدا لله بن هبةا لله المتوفى سنة٦٥٦هـ.

-شرح نهج البلاغة-تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم-جـ١١-دار احياء الكتب العربية-١٩٦١م.

-جـ ١٣ دار احياء الكتب العربية ١٩٦١م.

- ابن الاثير:مجد الدين ابو السعادات المبارك بن محمد الجزري المتوفى سنة٦٠٦هـ.

-النهاية في غريب الحديث والاثر-تحقيق طه احمد الراوي ومحمود محمد الطناحي-ج١-ط١-دار احياء الكتب العربية١٩٦٣م.

-ابن جني:ابو الفتح عثمان المتوفى سنة٣٩٢هـ.

-الخصائص-تحقيق محمد علي النجار-ط٢-دار الكتب المصرية-القاهرة١٩٥٢م.

-ابن حزم الاندلسي:ابو محمد علي بن احمد الظاهري المتوفى سنة٤٥٦هـ.

-الإحكام في اصول الأحكام-اشراف الاستاذ احمد شاكر-مطبعة الامام-مصر.

-ابن سيده:ابو الحسن علي بن اسماعيل النمري اللغوي الاندلسي المتوفى سنة٤٥٨هـ.

-المخصص-ج٧-ط١ بولاق١٣١٨هـ.

-ابن فارس:ابو الحسين احمد المتوفى سنة٣٩٥هـ.

-الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها-تحقيق مصطفى الشويمي-جـ١-مؤسسة بدران للطباعة والنشر-بيروت١٩٦٣م.

-ابن القيم الجوزية:شمس الدين ابو عبدا لله المتوفى سنة٧٥١هـ.

-الصواعق المرسلة في الرد على الجهميَّة والمعطّلة-تصحيح زكريا علي يوسف-مطبعة الامام-مصر١٣٨٠هـ.

-ابن يعيش الحلبي المتوفى سنة٦٤٣هـ.

-شرح الملوكي في التصريف-تحقيق فخر الدين قباوه -المكتبة العربية- حلب١٩٧٣م.

-ابو عبيدة:معمر بن المثنى التّيميّ المتوفى سنة٢١٠هـ.

-مجاز القرآن-تحقيق محمد فؤاد سركين-ط٢-مؤسسة الرسالة-بيروت١٩٨١م.



-احمد سليمان ياقوت

-الدرس الدلالي في خصائص ابن جني-ط١-دار المعرفة الجامعيَّة-الاسكندرية١٩٨٩م.

-احمد محمود صبحي

-في علم الكلام-المعتزلة-ط٤-مؤسسة الثقافة الجامعة-١٩٨٢م.

-احمد مختار وعمر

-علم الدلالة-ط١-دار العروبة-الكويت١٩٨٢م.

-اسرائيل ولفنسون

-تاريخ اللغات الساميَّة-ط١-دار القلم-بيروت١٩٨٠م.

-الاشعري:الامام ابو الحسن علي بن اسماعيل المتوفى سنة٣٣٠هـ.

-مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين-تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد-جـ١-ط١-١٩٥٠م-مكتبة النهضة المصرية.

- جـ٢-ط١-١٩٥٤م-مكتبة النهضة المصربة.

-امبرتو ايكو

-القارئ في الحكاية-ترجمة انطوان ابو زيد-ط١-المركز الثقافي العربي-بيروت١٩٩٦م.

-الآمدي:سيف الدين ابو الحسن علي بن ابي علي بن محمد بن سالم التغلبي المتوفى سنة٦٣١هـ.

-الإحكام في اصول الاحكام-جـ١-دار الكتب العلميَّة-بيروت١٩٨٣م.

-الانباري:محمد بن القاسم بن بشّار المتوفى سنة٣٢٨هـ.

-الاضداد-تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم-دائرة المطبوعات-الكويت١٩٦٠م.

-الباقلاني:ابو بكر بن الطيّب البصري المتوفى سنة٤٠٣هـ.

-الانصاف فيما يجب اعتقادهُ ولا يجوز الجهل به-تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري-ط٢-مؤسسة الخانجي-القاهرة١٩٦٣م.

-التمهيد-عني بتصحيحه ونشرهِ الاب رتشرد يوسف مكارثي اليسوعي-المكتبة الشرقية-بيروت١٩٥٧م.

-بالمر

-علم الدلالة-ترجمة الدكتور ميري ابراهيم السيد-دار قطري بن الفجاءة-قطر١٩٨٦م.

-بيير جيرو

-علم الدلالة-ترجمة الدكتور منذرعياشي-تقديم الدكتور مازن الوعر-دار طلاس١٩٩٢م.

-التهامي الراجي الهاشمي

-توطئة لدراسة علم اللغة-دار الشؤون الثقافية العامة.

-تيرنيس مور وكرستين كارلنغ

-فهم اللغة-نحو علم لغة لما بعد مرحلة جومسكي-ترجمة الدكتور حامد حسين الحداد-مراجعة الدكتور سلمان داود الواسطي-ط١-دار الشؤون الثقافية العامة-بغداد١٩٩٨م.



-جابر عصفور

-الصورة الفنيَّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب-ط٢-دار التنوير-بيروت.

-الجاحظ:ابو عثمان عمرو بن بحر المتوفى سنة٢٥٥هـ

-الحيوان-تحقيق عبد السلام محمد هرون-ط٣-دار الكتاب العربي-بيروت١٩٦٩هـ.

-رسائل الجاحظ-جـ٣-القسم الاول من الفصول المختارة من كتب الجاحظ-اختيار الامام عبدا لله ابن حسان-تحقيق عبدالسلام محمد هرون-ط١-مكتبة الخانجي-مصر١٩٧٩م.

-جان جاك روسو

-محاولة في اصل اللغات-تعريب محمد محجوب-تقديم الدكتور عبدالسلام المسدي-دار الشؤون الثقافية.

-جان كوهن

-بنية اللغة الشعرية-ترجمة محمد الولي ومحمد العمري-دار توبقال-الدار البيضاء-المغرب.

-جرجي زيدان

-تاريخ أداب اللغة العربية-جـ١-ط٣-مطبعة الهلال-١٩٣٦م.

-الفلسفة اللغوية والالفاظ العربية-مراجعة وتعليق الدكتور مراد كامل-دار الهلال.

-جون لاينز

-علم الدلالة السلوكي-ترجمة مجيد الماشطة-دار الشؤون الثقافية العامة-الموسوعة الصغيرة-العدد١٧٩لسنة١٩٨٦م.

-اللغة والمعنى والسياق-ترجمة الدكتور عباس صادق الوهَّاب-مراجعة الدكتور يؤئيل عزيز-الشؤون الثقافية العامة.

-الجويني:امام الحرمين عبدالملك بن عبدا لله المتوفى سنة٤٧٨هـ

-الارشاد الى قواطع الادلة في اصول الاعتقاد-تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم الحميد-مكتبة الخانجي-مصر١٩٥٠م.

-جيرار جينيت

-مدخل لجامع النص-ترجمة عبدالرحمن ايوب-دار الشؤون الثقافة العامة.

-الرازي:فخر الدين محمد عمر بن الحسين المتوفى سنة ٦٠٦هـ

--نهاية الايجاز في دراية الاعجاز-تحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي والدكتور محمد بركات-دار الفكر-عمان١٩٨٥م.

-الزجاجي:ابو القاسم عبدالرحمن بن اسحاق المتوفى سنة٣٤٠هـ

-الجمل في النحو-تحقيق علي توفيق الحمد-ط٤-مؤسسة الرسالة-بيروت١٩٨٨م.

-سالم شاكر

--مدخل الى علم الدلالة-ترجمة محمد يحياتين-سلسلة الدروس في اللغات والآداب--ديوان المطبوعات الجامعيَّة-١٩٩٧م.

-سامي ادهم

-فلسفة اللغة--تفكيك العقلي اللغوي-بحث ابستيمولوجي انطولوجي-ط١-المؤسسة العامة للدراسات والنشر١٩٩٣م.

-ستيفن اولمان

-دور الكلمة في اللغة-ترجمة الدكتور كمال بشر-١٩٦٢م.

-السجستاني:الامام ابو بكر محمد بن عزيز المتوفى سنة ٣٣٠هـ

-غريب القرآن-ط٣-دار الرائد العربي-بيروت١٩٨٢م.

-سيبويه:ابو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر المتوفى سنة ١٨٠هـ

-الكتاب/جـ١- تحقيق وشرح عبد السلام محمد هرون-دار التعلم١٩٦٦م.

-سيزا قاسم ونصر حامد ابو زيد

-مدخل الى السيميوطيقا-جـ١-ط٢-الدار البيضاء-دار قرطبة.

-السيوطي:عبد الرحمن جلال الدين المتوفى٩١١هـ

-الاتقان في علوم القرآن-دار الفكر-بيروت١٩٧٩م.

-المزهر في علوم اللغة وانواعها-جـ١-شرح وتعليق جاد المولى-علي محمد البجاوي،محمد ابو الفضل ابراهيم-دار احياء الكتب العربية.

-الشريف الرضي:ابو الحسن محمد بن طاهر المتوفى سنة٤٠٦هـ

-تلخيص البيان في مجازات القرآن-تحقيق وتقديم محمد عبد الغني حسن.

-الشهرستاني-ابو الفتح محمد بن عبد الكريم بن ابي بكر احمد المتوفى٥٤٨هـ

-الملل والنحل-تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل-دار الفكر-بيروت.

-نهاية الاقدام في علم الكلام-نشر الفردهيوم.



-الشوكاني:محمد بن علي محمد المتوفى سنة ١٢٥٠هـ

-ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول-دار المعرفة-بيروت-١٩٧٩م.

-صبحي الصالح

-دراسات في فقه اللغة-ط١-دار العلم للملايين-بيروت١٩٨٣م.

-طه الراوي

-تاريخ علوم اللغة العربية-ط١-مطبعة المعارف-بغداد١٩٤٩م.

-الطيب البكوش

-في الكلمة-دار الجنوب تونس١٩٩٣م.

-عادل فاخوري

-تيارات في السيمياء-ط١-دار الطليعة-بيروت١٩٩٠م.

-عبد الحسين المبارك

-فقه اللغة-طبع على نفقة جامعة البصرة١٩٨٦م.

-عبد الرحمن بدوي

-مذاهب الاسلاميين-جـ١-المعتزلة-ط٣-دار العلم-بيروت-١٩٨٣م.

-عبد الرسول سلمان الزيدي

-البحث اللغوي عند ابي الحسين البصري في كتابهِ المعتمد في اصول الفقه-بحث غير منشور.



-عبد السلام المسدي

-التفكير اللساني في الحضارة العربية-ط٢-الدار العربية للكتاب١٩٨٦م.

-عبد الفتاح كيليطو

-الكتابة والتناسخ-مفهوم المؤلف في الثقافة العربية-ترجمة عبد السلام بنعبد العالي-ط١-دار التنوير-بيروت١٩٨٥م.

-عبد القادر الفاسي الفهري

-اللسانيات واللغة العربية-الكتاب الثاني-دار الشؤون الثقافية العامة.

-عبد القاهر الجرجاني:الامام ابو بكر المتوفى سنة ٤٧٣ هـ

-اسرار البلاغة في علم البيان-تحقيق السيد محمد رشيد رضا-اوفسيت-دار المعرفة للطباعة-بيروت١٩٧٨م.

-عبد الكريم شديد النعيمي

-المشترك اللفظي في اللغة العربية-رسالة ماجستير١٩٧٦م.

-عبدا لله الغذّامي

-الخطيئة والتكفير-ط١-النادي الادبي الثقافي-جدة-السعودية-١٩٨٥م.

-علي جابر المنصوري

-الدلالة الزمنية في الجملة العربية-ط١-مطبعة جامعة بغداد١٩٨٤م.

-علي حاتم الحسن
-البحث الدلالي عند الغزالي في ضوء اللسانيات-رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة١٩٩٤م.

-علي زوين
-منهج البحث بين التراث وعلم اللغة الحديث-دار الشؤون الثقافية العامة-ط١-١٩٨٦م.

-علي عبد الواحد وافي
-نشأة اللغة عند الانسان والطفل-دار النهضة-مصر.

-علي فهمي خشيم
-الجبائيان-ط١-١٩٦٨م.

-الغزالي:الامام ابو حامد محمد بن محمد المتوفى سنة٥٠٥هـ
-المعارف العقلية-تحقيق عبد الكريم العثمان-ط١-١٩٦٣م-دار الفكر بدمشق.
-المنخول من تعليقات الاصول-تحقيق محمد حسين هيتو-دار الفكر-دمشق-ط٢-١٩٨٠م.

-فرانسواز ارمينكو
-المقاربة التداولّية-ترجمة الدكتور سعيد علوش-مركز الانماء القومي.

-فردينان دي سوسير
-دروس في الالسنيَّة العامة-تعريب صالح القرمادي-محمد الشاوش،محمد عجينة-الدار البيضاء للكتاب١٩٨٥م.

– قاسم المومني

-علاقة النص بصاحبه/دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية.مجلة عالم الفكر العدد الثالث١٩٩٧.

-المبرّد:ابو العباس محمد بن يزيد بن عبد الاكبر المتوفى سنة٢٨٥هـ

-المقتضب-تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة-جـ١-عالم الكتب،بيروت.

-محمد الانطاكي

--الوجيز في فقه اللغة العربية-مكتبة الشهباء،حلب-١٩٦٩م.

-محمد بن يسين بن عبدا لله

-القول الموفي-شرح الفقه الاكبر للامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي المتوفى سنة١٥٠هـ.

-محمد حسين الياسين

-الاضداد في اللغة العربية-ط١-مطبعة المعارف-بغداد١٩٧٤م.

-محمد عابد الجابري

-بنية العقل العربي-ط١-مركز دراسات الوحدة العربية١٩٨٦م.

-محمد عبد الهادي ابو ريدة

-ابراهيم بن سيّار النظّام وآراؤهُ الكلاميَّة الفلسفيَّة-ط٢-دار النديم-القاهرة١٩٨٩م.

-محمد عمارة

-المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانيَّة-ط٢-بغداد-١٩٨٤م المؤسسة العربية للدراسات والنشر-بيروت.

-محمد غاليم

-التوليد الدلالي في البلاغة والمعجم-ط١-دار توبقال-المغرب١٩٨٧م.

-محمد فؤاد عبد الباقي

-المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم-دار الحديث-القاهرة-١٩٨٧م.

-محمد المصباحي

-دلالات واشكالات-ط١-منشورات عكاظ-١٩٨٨م.

-محمد محمد يونس علي

-وصف اللغة العربية دلالياً-منشورات جامعة الفاتح١٩٩٣م.

-محمود السعران

-علم اللغة-ط١-دار المعارف-مصر-١٩٦٢م.

-مصطفى صادق الرافعي

-تاريخ آداب العرب-جـ١-ط٤-دار الكتاب العربي-بيروت١٩٧٤م.

-المنشي:محمد جمال الدين بن بدر الدين المتوفى سنة١٠٠١هـ

-رسالة الاضداد-تحقيق الدكتور محمد حسين اليسين-ط١-مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع-بغداد.

-نصر حامد ابو زيد

-الاتجاه العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة-ط١-دار التنوير-بيروت١٩٨٢م.

-اشكاليات القراءة وآليات التاويل-ط٤-المركز الثقافي العربي-بيروت١٩٩٦م.

-هانس جورج كَادامير

-اللغة كوسط للتجربة التأويلية - مجلة العرب والفكر العالمي - العدد الثالث١٩٨٨.

-هدسون

-علم اللغة الاجتماعي-ترجمة محمد عبد الغني عياد-مراجعة وتقديم الدكتور عبد الامير الاعسم-ط١-دار الشؤون الثقافية العامة١٩٨٧م.

-الهمذاني:عبد الرحمن بن عيسى المتوفى سنة٣٢٠هـ

-الالفاظ الكتابية-تحقيق لويس شيخو اليسوعي-مطبعة الآباء اليسوعيين-بيروت١٩١١م.

-ياسين خليل

-منطق اللغة -نظرية عامة في التحليل اللغوي-١٩٦٢م.

-يحيى أحمد
-الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة-مجلة عالم الفكر الكويت العدد الثالث١٩٨٩.

-يوجين نيدا
-نحو علم للترجمة-ترجمة ماجد النجار-مطبوعات وزارة الاعلام-الجمهورية العراقية١٩٧٦م.

Abstract

The semantic theory of the Mutazils is based on a irational and ideological foundation with a prior view that leads to conceptual firm principles which help to confirm their five fundementals.

The Mutazils look upon language as salient truth and neglect whatever relates to Psychic speech which is advocated by the Ash-aris.As aresult,the Mutzils try to prove anumber of assumptions,which turn out to established firm principles that are considered among the fundementals of thier semantic theory.These assumptions manifest themseleves as an acoustic species that depend on what is called by the modernists as the linear quality which is afeature that distinguished the linguistic sign from the other signs.

It is worth mentioning here that the Mutazili assumption that views speech,as an acoustic species is not mariginal or superficial but an assumption that goes deeply into the speech essence,i e.The language essence.

The meaning in their view occurs simultaneously with the speech sound;they are inseparable from each others,i e.meaning is related to the signifier only.

These discussions are the main axis,round which the thesis revolves,As aresult,it is natural for them to subject the Quranic text,which is the

speech of the Almighty God,to the conditions of the lingnistic sign as being a human communication medium.The Matazils tend to make the language of human and the Divine speech of God as one species an acoustic one.But they make a fundemental distinction between the Divine and the human discoures through the theory of Qasd"intention"Which is introduced by Qadhi Abdul Jabbar the Mutazili.In the process of analysis which is concerned with the Quranic text,this theory stemps from the speaker while the process of analysis starts from the text itself when it is concerned with human language.Hence,for them the concept of semantic transformations is the central pivot in linguistic interaction.The thesis consists of a preface,and three chapters.The first chapter discusses the Mutazili semantic theory in general with the modern theoritical approaches.The second chapter deals with the speech essence.The third chapter is concerned with the semantic transformations.

The thesis ends with a conclussion that sums up the findings of the study.

The Mutazils' Semantic Research.

MUTAZILS' SEMANTIC RESEARCH

A thesis submitted by

Ali Hatim AL-Hasan

To
The council of the college of
Education of Al-Mustansriyah
University in Partial FulFillment
Of the requirement for the
Degree of Ph.D in Arabic
And its literature

Supervised by

Prof. Dr. Galib J. AL-Muttalibi